Lucien Lévy-Bruhl

A Experiência Mística e os Símbolos entre os Primitivos

Tradução: Souza Campos, E. L. de

VALDEMAR TEODORO EDITOR

Lucien Lévy-Bruhl

A experiência mística e os símbolos entre os primitivos

Tradução: Souza Campos, E. L. de
Teodoro Editor
Niterói – Rio de Janeiro – Brasil
3ª Edição: 2025

Original: ***L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs***. Paris: 1938.
Traduzido por: Souza Campos, E. L. de
© 2025 desta reedição: Valdemar Teodoro Editor - Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

A experiência mística e os símbolos entre os primitivos

Lucien Lévy-Bruhl

Prefácio

Índice

No início deste livro, para que não haja espanto por não se encontrar aqui aquilo que eu não me propus colocar, pode ser útil delimitar seu assunto com mais precisão que o título não comporta. Eu só pretendi tratar da experiência mística e dos símbolos entre os primitivos em função de sua mentalidade. O problema colocado é o seguinte: quais são as características próprias dessa experiência e desses símbolos e se a explicação para ela não deve ser procurada na orientação mental e no modo de pensar dos primitivos.

Neste trabalho __ continuação natural das obras precedentes __ eu não podia fugir da maneira de formular as questões e nem do método geral que eu observei até o presente. Eu tive, no entanto, o cuidado de não tomar antecipadamente como aceito que a experiência mística e os símbolos sejam, entre os primitivos, com poucas diferenças, do mesmo tipo ao qual estamos acostumados nas civilizações ocidentais. Eu me esforcei, pelo contrário, para evitar qualquer interpretação prévia e, em particular, aquela que surge de uma atitude demasiada espontânea e tomada sem reflexão e sem crítica. Somente com esta desconfiança constante de nós mesmos podemos esperar não admitir nada que não seja fundamentado na descrição dos fatos e em sua análise comparativa.

Por consequência, mesmo que o presente estudo não possua outros materiais além das observações recolhidas em campo por

etnólogos bem formados e por outros testemunhos dignos de fé, nem por isso ele necessita menos da sociologia e da psicologia do que da etnologia. Eu não me proponho expor um estudo histórico e técnico dos múltiplos símbolos desta ou daquela sociedade primitiva, do que eles são compostos, que formas eles assumiram sucessivamente etc.. Nem também como a experiência mística se desenvolveu e se diversificou e que parte lhe cabe nas crenças e nos cultos. Este imenso domínio pertence aos especialistas da etnologia e da história das religiões. Aqui haverá somente uma tentativa de introdução geral a essas pesquisas. Se elas levarem em conta a orientação própria da mentalidade primitiva, este trabalho talvez não tenha sido inútil.

Eu tive que continuar a usar os termos "primitivos" e "místico", que causaram tanta confusão. Uma vez mais tentarei prevenir qualquer equívoco com relação a eles. "Primitivos", no sentido literal, implicaria no fato de que as pessoas assim designadas estão muito mais perto do que nós da condição humana original e representam, no mundo atual, o que foram nossos ancestrais mais antigos. Este é um ponto de vista ligado à hipótese evolucionista, mas que seria difícil ser confirmado por fatos. Se eu insisto em empregar "primitivos", me conformando com o uso corrente, é especificando que eu me sirvo de um termo convencional. Ele designa comodamente, grosso modo, ao que se chamava antigamente de "selvagens", que não são nem mais nem menos primitivos do que nós, cujos costumes e instituições diferem dos nossos e são considerados inferiores ou atrasados.

Quanto à "mística", o sentido que eu adoto para esta palavra aparece sem dificuldade logo na introdução. Em **Fonctions Mentales**, eu já me servi dela para designar o caráter talvez mais essencial da mentalidade primitiva. Não foi sem apreensão que eu

resolvi adotá-la e tentei me prevenir antecipadamente dos mal-entendidos que ela poderia ocasionar. “Empregarei este termo por falta de outro melhor e não por alusão ao misticismo religioso de nossas sociedades, que é algo bem diferente. nem também no sentido estreitamente definido, onde “mística” se refere à crença em forças, influências, ações imperceptíveis aos sentidos e, no entanto, reais”, dizia eu. As obras publicadas desde 1910 observaram esta definição da palavra, necessariamente imperfeita e preliminar.

Ainda hoje ela servirá de ponto de partida, ou, se quisermos, de entrada nesta matéria e neste trabalho onde tento aprofundar o que é a experiência mística para os primitivos e mostrar sua importância em sua vida individual e social.

***

Primeira Parte

A experiência mística dos primitivos.

Introdução

Índice

Por mais de uma vez tive oportunidade, ao longo das obras sobre a mentalidade dos primitivos, publicadas anteriormente, de chamar a atenção para sua experiência mística. Eu entendia isto como o sentimento que eles têm de um contato imediato com realidades invisíveis cuja presença ou proximidade os preocupa muito frequentemente. Este é um contato que coloca em ação a “categoria afetiva do sobrenatural”. Já em **Fonctions Mentales**, onde o foco era colocado sobre o caráter místico que é próprio da

mentalidade dos primitivos, estava implicada a ideia de que sua experiência, em certas circunstâncias, era propriamente mística. Um grande número de fatos relatados naquela obra permitia afirmar isto. Subjacente em quase todos os volumes seguintes, esta ideia neles aflora frequentemente à superfície. O último deles, a **Mythologie Primitive**, mostra a que ponto ela é indispensável para se entender a formação dos mitos e, em particular, a representação do mundo onde seus heróis se movem.

Apareceu, portanto, com uma evidência crescente que, na vida mental dos primitivos, considerada sob seus principais aspectos, a "experiência mística" possui um lugar essencial.

Seria possível ir um pouco além do que esta simples constatação e precisar melhor no que essa experiência mística difere da experiência comum e no que elas se aproximam? Seria preciso nos perguntarmos previamente se isto realmente é uma "experiência", no sentido estrito da palavra?

*

* *

Considerada em seu conjunto, a experiência é, entre os primitivos, ao mesmo tempo mais pobre e, no entanto, mais ampla do que entre nós. Ela não foi, entre eles, o ponto de partida de um conhecimento mais extenso dos fatos e das leis da natureza. Ela não permitiu as aplicações da ciência que, em nossas civilizações, colocam cada vez mais as forças da natureza a serviço da humanidade. Ela não ultrapassou o estágio de um empirismo muito sumário, embora frequentemente muito engenhoso. Em compensação, seu domínio não se limita à natureza. Os primitivos se sentem também em contato imediato e constante com um mundo

invisível, não menos real do que o outro. Em contato com seus mortos, recentes ou não, com os "espíritos", com potências mais ou menos nitidamente personificadas, enfim, com os seres de diversos tipos que povoam os mitos. Eles devem a essa experiência uma quantidade de dados que não têm nenhuma razão para rejeitar como suspeitos: sonhos, visões, presságios, prodígios, avisos de toda espécie etc. Com tantos e tão frequentes contatos com o mundo invisível, eles causam, em geral, mais emoção do que surpresa. Essas experiências místicas se impõem assim aos primitivos com tanta força quanto as outras experiências. Elas não possuem uma influência menor sobre seus modos de agir. Não lhes viria a ideia de colocar em dúvida sua realidade. Nada os leva a refletir sobre isto. Todo seu esforço é para se adaptar a ela.

Sendo assim, há algum inconveniente em empregar aqui a palavra "experiência", mesmo que se trate de dados que, aos nossos olhos, não possuem o valor que aqueles que surgem da experiência não mística, da experiência verificável e controlável? Não parece, pois, do ponto de vista dos primitivos, a experiência mística não deve nada à outra e não seria um bom método abordar seu estudo contestando sua legitimidade. Tratemos, pelo contrário, de senti-la e de pensá-la como eles, de absorver realmente sua atitude e, com um esforço de simpatia, nos propiciar a experiência de sua experiência mística.

Uma observação, no entanto, é necessária. Nossa noção corrente de experiência traz a marca de certos hábitos mentais próprios das civilizações do Ocidente. Desde a antiguidade clássica ela foi elaborada, ao longo de séculos, por gerações de filósofos, de psicólogos, de lógicos e de cientistas. Ela se tornou, em suas mãos, uma função da inteligência. Sem dúvida que eles não desconheciam

a presença de importantes elementos afetivos. Mas não foi sobre eles que sua atenção, preferencialmente, recaiu. O papel essencial da experiência, tal como essa tradição a descreve e analisa, desde Platão e seus predecessores até Kant e seus sucessores, é informar o sujeito pensante e sensível sobre as propriedades dos seres e dos objetos com os quais ele entre em relação, de fazê-lo perceber movimentos, choques, sons, cores, formas, odores etc. e permitir ao espírito humano, que reflete sobre esses dados e sobre suas condições, construir uma representação do mundo. A noção geral de experiência que assim se desenvolveu é, sobretudo, "cognitiva".

Não se poderia aplicá-la, exatamente assim, à experiência dos primitivos, que é, sobretudo, "afetiva". Sem dúvida que esta também tem como função informá-los sobre o meio ao qual eles devem a cada instante se adaptar, sob pena de desaparecer. Esta é a primeira das condições de existência para os humanos, como para os outros seres vivos. Às vezes, os primitivos, sob os climas mais desfavoráveis, conseguem tirar um maravilhoso partido das lições da experiência; os Esquimós nas regiões árticas, os negros nativos de diversas partes áridas da Austrália e tantos outros. No entanto, não é somente a título de fonte de conhecimentos úteis que sua experiência lhes importa. É também porque ela lhes propicia dados de outro tipo, que são de um interesse capital para eles. Isto, é verdade, não acrescenta quase nada ao seu saber, mas lhes revela a presença e a ação de potências sobrenaturais que os rodeiam por todos os lados e das quais depende, em cada instante, seu bem-estar e sua vida.

Da existência desse mundo invisível, não é somente a experiência que os informa. Ela apenas a confirma. Eles já estão antecipadamente convencidos disto através da tradição e, como iremos mostrar mais adiante, é muito difícil separar neste caso o que

é propriamente experiência e o que é propriamente crença. Retenhamos somente, neste momento, que, para os primitivos, uma experiência mística é, ao mesmo tempo, uma revelação e um complexo psíquico onde os elementos afetivos ocupam um lugar preponderante.

Desta forma, a experiência mística, para os primitivos, pode, muito justamente, ser chamada de "experiência", com a reserva de que ela apresenta algumas características que lhes são próprias e as distinguem da experiência não mística. São essas características que a presente obra se propõe estudar.

*

* *

Binger conta que, antes de chegar a uma aldeia que jamais tinha visto um branco, ele tomou o cuidado de prevenir os habitantes, para prepará-los para sua visita.

Caso contrário, a aparição desse ser extraordinário teria causado um terror louco. Isto teria sido para essas pessoas, ao mesmo tempo, um susto e o presságio infalível de desgraças maiores. O missionário Bentley teve que tomar a mesma precaução na parte do vale do Congo onde ele foi o primeiro europeu a penetrar. A intrusão súbita de seres assim, jamais vistos, teria deslanchado uma emoção característica; a categoria afetiva do sobrenatural teria logo entrado em ação. O que são esses seres de pele branca (os nativos os chamariam mais de rosados) que se parecem com humanos? Certamente que eles vieram do mundo invisível. Talvez se trate de fantasmas? Na Austrália, como se sabe, os nativos muitas vezes tomaram os primeiros brancos que eles viram como membros da tribo ressuscitados. Seus parentes os

reconheciam e os faziam retomar seu lugar em seu clã.

Estes são casos típicos de experiência mística. Primitivos se encontram, de improviso, em presença de seres que não fazem parte do mundo onde eles vivem. Sua perturbação é extrema e eles perdem todo o sangue frio. Qual catástrofe os ameaça neste momento? Não que essa aparição sem precedente perturbe ou escandalize sua mente, como faria entre nós uma violação flagrante de uma lei da natureza.

Eles sabem, pelo contrário, que existem seres sobrenaturais em número indefinido e que eles podem estar perto deles. Os mitos e os contos lhes falam muito frequentemente deles! Se eles ficam violentamente emocionados e aterrorizados, é porque é extraordinário que habitantes do mundo invisível se façam ver desta forma em plena luz do dia. Nenhum presságio é mais funesto e eles se sentem confrontados com o mais temível dos prodígios, com o que os romanos chamavam de *un portentum*.

É raro que uma experiência mística aconteça, como estas, por assim dizer, em estado puro. Em geral, ela faz parte de um complexo onde entram também elementos da experiência comum. Esta é uma das razões que a tornam difícil de ser bem definida. Se a experiência mística tivesse seu domínio próprio, nitidamente separado do domínio da outra, seria fácil considerá-las separadamente e observar em seguida quando e como elas interferem. Mas, na mentalidade primitiva, a natureza e a "sobrenatureza", mesmo que sentidas como qualitativamente distintas, nem por isso estão menos compreendidas em uma única realidade. Segue-se daí que, sem confundir a experiência mística com a outra, ela está acostumada a vê-las se misturar e a considerá-las como uma única experiência. Ela não se preocupa em discernir, em um dado momento, onde uma acaba e a outra começa.

Por exemplo, um homem sozinho na mata percebe um animal a alguma distância. O fato é banal e não lhe sugerirá outra ideia que não seja capturá-lo, se for uma caça desejável. Mas, por pouco que o animal não pareça se comportar como seus iguais e pareça afetar modos singulares, imediatamente, aos olhos desse homem, esse encontro toma outro aspecto. Uma emoção característica o invade, ou seja, essa experiência se revela como mística. A onça percebida pelo nativo da Guina não é mais um *verdadeiro* animal. É uma onça *kanaïma*, um feiticeiro que tomou esta forma. O nativo sabe então que não lhe resta outro recurso que não seja se esconder ou fugir, se ele puder, pois uma onça *kanaïma* é invulnerável. Um malaio surpreende em uma clareira um cervo igual aqueles que ele sempre viu. Talvez até ele já o tenha visto pessoalmente. Imediatamente ele se lembra de que está nas proximidades de uma sepultura fresca. Não há dúvida: este cervo é o morto que reapareceu sob a forma do animal, como acontece frequentemente. Instantaneamente esta experiência mudou de caráter e se tornou mística.

A mentalidade primitiva não vê dificuldade em separar os dois domínios e, no entanto, em entrecruzá-los. Assim, os nativos do delta do Purari (Nova Guiné inglesa), diz o Sr. F. E. Williams, classificam os objetos em animados e em inanimados. Mas, muitos objetos, de acordo com as circunstâncias, são listados tanto numa como na outra categoria. Um cachimbo é inanimado mas, se for aceso, ele passa para a categoria dos objetos animados. Da mesma forma, pode depender da circunstância em que a experiência acontece e da emoção que ela provoque ou não, ela ser sentida como mística. Se uma pessoa teve um sonho que a deixou preocupada ou se ficou chateada após uma discussão, uma decepção, um pressentimento, uma suspeita e um objeto ou animal lhe cai sob os

olhos e que, num outro momento, a deixaria indiferente, este objeto ou animal vai lhe parecer estranho. Imediatamente ela se sente em presença de um ser sobrenatural. De uma maneira geral, os primitivos jamais estão seguros de que potências invisíveis não vão se manifestar a qualquer momento e intervir no curso dos acontecimentos. Sem pensar e mesmo sem ter consciência disto, eles sempre esperam ver uma experiência que parecia comum assumir imediatamente um caráter místico.

Eis um exemplo onde esta transformação é pega em flagrante. Escreve o Sr. Leenhardt:

> *Eu não posso me esquecer da história que me contou um Néném a, Tabi, de uma canoa atacada por um tubarão. O peixe, pulando para fora d'água, caiu na embarcação, mordeu a borda oposta e ficou imóvel, com os dentes presos na madeira.*
>
> *O Canaque, sozinho com sua mulher a bordo, pega seu machado e avança para golpear o animal prisioneiro, mas encontra o olhar do peixe, com um olho vermelho (ou brilhante) que o fixa. Calmamente, ele joga fora o lastro do barco e o emborca. O tubarão, na água, se livra quebrando os dentes que estavam presos na madeira. Os esposos deixam a embarcação ser levada pela correnteza e voltam para a margem. A madeira com os dentes incrustados está conservada na casa de um construtor do norte, o Sr. Willam. O contador da história assegura que o tubarão devia ser um parente, daí seu olhar humano.*[1]

Esse Canaque sabe, desde a infância, que existem dois tipos de tubarões. Uns são os animais que eles parecem ser. Os outros são pessoas que assumiram essa forma, geralmente após sua morte

(como o cervo do Malaio de há pouco). Ele ia golpear aquele que tinha atacado seu barco e que, imobilizado, estava sem condições de se defender. No mesmo instante, ele percebe seu olhar, que é "humano". Em um segundo a mudança completa de sentimento aconteceu. Ele larga sua arma e só pensa em libertar o tubarão prisioneiro. Não por paixão, sem dúvida, mas pelo desejo de ver se afastar esse ser sobrenatural que pertence ao mundo invisível.

Encontros tão dramáticos assim são raros. Geralmente, a experiência mística, mesmo inesperada, acontece sob uma forma que o hábito a tornou familiar. A emoção que a caracteriza perde então sua violência, como veremos no seguinte incidente, relatado pelo missionário Chalmers, um dos primeiros pioneiros da Nova Guiné inglesa.

> *Ao pôr-do-sol, estávamos a caminho de casa... Um rasgo de luz, por debaixo de uma nuvenzinha, vindo de uma estrela, deu lugar a uma decisão. Ele levou a concluir, segundo eles, que era o espírito de uma certa mulher que se manifestava dessa forma e que nós teríamos bom tempo no mar. Um dos rapazes estava com um forte resfriado e sentia uma grande dor nos lados. Isto era atribuído a uma mulher que lhe havia dado um golpe de lança. Pensando que isto podia ser um antigo ferimento, perguntei onde e quando ele havia recebido o golpe. "Oh! Era um espírito. Nossos olhos não viram a lança que o golpeou!"*[2]

Essa arma invisível lembra as "serpentes espirituais" que roíam os intestinos dos nativos das ilhas Fiji, por ocasião de uma epidemia. Mas o médico inglês, segundo o doutor fijiano, podia fazer a autópsia daqueles que sucumbiam e não veria serpentes[3].

Além das experiências místicas __ como estas que acabam de

ser citadas __ que acontecem em um dado momento e lugar, acontece com os primitivos uma experiência mística geral, por assim dizer, em estado difuso[4]. Ela consiste em um sentimento contínuo, sem consciência clara, da presença atual de seres semelhantes àqueles mencionados pelos mitos e as lendas. Pois, para eles, o mundo invisível é mesmo um *outro mundo*, mas não totalmente no sentido que esta expressão tem para nós.

Em nossas civilizações, ela designa uma ordem de realidades transcendentes, inacessíveis às humildes faculdades que possuímos neste mundo. No pensamento dos primitivos, o mundo mítico (sobre o qual eles representam, bem ou mal, o mundo invisível), mesmo que eles o sintam distinto deste e pertencente ao período em que "ainda não havia tempo", ele não está situado em outro lugar, além do território que eles habitam e nem mesmo por detrás da linha do horizonte.

Tudo o que acontece nele tem como teatro o território onde eles vivem. Este território traz suas marcas indeléveis. Os ancestrais totêmicos e os heróis míticos viveram nele. Eles ainda estão presentes nele, nos centros totêmicos locais e, às vezes, incorporados à terra sob a forma de árvores ou rochedos. É ali que são celebradas, na Austrália, as cerimônias que mantém a vida do grupo e, em particular, as cerimônias de iniciação que asseguram sua sobrevivência. Ali acontecem experiências místicas coletivas de alta tensão. Cada membro do grupo não se sente somente em contato imediato com os seres invisíveis dos quais depende sua existência. Ele participa tão intimamente de sua essência que sua individualidade se funde com eles. É uma verdadeira comunhão, no sentido mais literal da palavra. É um estado de êxtase, com diminuição ou perda de consciência.

Mesmo em tempos comuns, a imaginação desses primitivos continua permanentemente atenta ao que os mitos imprimiram neles. Quando eles apontam os olhos pela paisagem ao redor, eles não apenas percebem, como nós, colinas, areia, grupos de árvores, cursos-d'água, pedras, rochedos com formas às vezes estranhas e fantásticas. Cada detalhe lhes fala e eles sabem desde a infância seu significado. Toda a região ao redor deles é uma mitologia em relevo. Esse espetáculo cotidiano jamais se torna banal. Graças a ele, é mantido e renovado o que o Sr. Elkin chama de a vida secreta dos nativos australianos. Diz ele:

> *É uma vida à parte e, no entanto, é a vida que inspira a atividade secular* (guardemos esta palavra que, por oposição, implica na ideia de "mística") *de todos os dias. É uma vida de cerimônias e de mitologia, de lugares e objetos sagrados. É a vida que faz com que a pessoa encontre seu verdadeiro lugar na sociedade e na natureza, que a coloca em contato com as coisas invisíveis do mundo passado, presente e futuro.*[5]

Mas, o que é este contato, se não é justamente a experiência mística?

Já Spencer e Gillen tinham chamado a atenção para essa "vida secreta" das pessoas de idade entre os Aruntas e os Loritijas. Recentemente, a mesma observação foi feita nas tribos da península de Cape York. Assim, entre os Koko-Ya'os,

> *jamais uma pessoa pensaria em duvidar da realidade dos Yilamo (seres míticos). Ela tem cotidianamente a prova de sua existência em seu totemismo e nos tabus que o acompanham e, ao mesmo tempo, em cada detalhe da paisagem, que ela lê como um livro e onde cada parte está*

ligada indissoluvelmente, em sua mente, aos heróis civilizadores e aos seus ancestrais totêmicos. Desde sua mais tenra idade e enquanto cresce, ela está habituada a encontrar provas da atividade de Iwai. Todo dia, no território de seu clã, ela vê constantemente acidentes de terreno __ rochedos, ilhas, promontórios __ que são traços deixados por Iwai ao longo de sua odisseia. Eles lhe fornecem a prova visível de sua existência e da realidade de suas façanhas, que ela ouve ser contada e repetida tão frequentemente pelos idosos, com chamas nos olhos... Para esses idosos, essas coisas são tão reais e eles falam frequentemente da época do heroi civilizador com tanta emoção como se eles próprios as tivessem vivenciado.[6]

A Srta. Pink também diz, por seu lado:

Toda a região que atravessamos (entre os Arandas) *parecia ser coberta apenas por arbustos de acácias, alguns riachos e alguns eucaliptos aqui e acolá, com tamanhos mais ou menos consideráveis, ou planícies abertas. No entanto, os mitos que contam as histórias dos nativos fazem dela o teatro de uma grande atividade, percorrida em todos os sentidos pelos seres dos tempos míticos... Essas histórias são vivas, a ponto de dar ao observador o sentimento de se encontrar em uma região habitada e ativa.*[7]

Esta não é uma particularidade exclusiva dessas tribos do norte e do centro da Austrália. Esse tipo de experiência mística é encontrado em um grande número de outras sociedades primitivas. Na Nova Caledônia, o Sr. Leenhardt a notou e interpretou, com sua precisão habitual. Bem longe de lá, na Califórnia, ela foi observada entre os Wintus. Diz o observador:

É preciso insistir no parentesco extremamente próximo que une o indivíduo aos fenômenos naturais de sua região. Para mostrar bem a que ponto ela é íntima, seria preciso reproduzir listas cansativas de topônimos, com as histórias ligadas a eles... Muitos desses nomes são encontrados na mitologia ou estão associados a personagens míticos. Por outro lado, são lugares sagrados que possuem virtudes sobrenaturais. Vários de meus velhos informantes demonstravam o mais vivo prazer com histórias que consistiam sobretudo de uma enumeração de certos lugares por onde um herói ou um grupo de personagens míticos tinha viajado.[8]

*

* *

Se a experiência mística dos primitivos consiste mesmo __ em sua essência __ num contato com seres do mundo invisível, a obra recente do Dr. Fortune[9] nos traz numerosos exemplos disto, de uma nitidez excepcional. Os Manus (tribo do noroeste da Nova Guiné) não parecem se preocupar muito, de fato, com seres invisíveis e nem com os mortos. Mas, com eles, sua intimidade ultrapassa o que se ousaria imaginar. (A fim de evitar qualquer equívoco, eu traduzo "*ghost*" por "morto", muito mais do que por "espírito"). Um "*ghost*", entre os Manus __ como em toda parte, aliás __ é um indivíduo humano que deixou de viver neste mundo, mas que continua a existir em outro lugar. É um morto, mas um morto que vive. Ao se tornar invisível, ele permanece, por alguns dias, nas proximidades imediatas dos seus parentes.

O Dr. Fortune não encontrou sinais, entre os Manus, de nenhuma crença em uma ou várias potências criadoras ou reguladoras do mundo. Ele mal levantou alguns rudimentos de culto. Se lhes parece necessário apaziguar um morto influente, ele recorrerão, às vezes, a oferendas. Quanto aos seus mitos, o autor se contenta em recorrer ao que diz o missionário J. Meyer. De fato, eles não exercem nenhum papel na religião dos Manus, tal como ele a apresentou. Talvez ele só tenha se interessado em estudar alguns aspectos dela. Em todo caso, sua exposição trata sobretudo __ e, poderíamos quase dizer, exclusivamente __ das relações entre os vivos e seus mortos e das conseqüências morais e sociais resultantes delas.

No pensamento dos Manus __ tal como ele é expresso em mil ocasiões por seu comportamento cotidiano __ existem dois mundos (o Dr. Fortune diz dois planos): este dos vivos e aquele dos mortos, que agem e reagem continuamente um sobre o outro. Na medida em que os indivíduos atravessam a passarela que separa __ ou, se for preferível, que une esses dois mundos __ eles deixam de ser humanos e se tornam *ghosts*, por um tempo de uma duração indeterminada, mas que terá um fim.

Entre os dois planos, os Manus representam uma correspondência constante, uma hora com um tipo de paralelismo e, outra hora, na forma de interferências. Os mortos, em seu novo lar, levam uma vida quase igual a esta daqui. Lá, eles seguem os mesmos costumes e são submetidos às mesmas obrigações. Casamentos são celebrados, nascem crianças etc. Esses acontecimentos pós-terrestres não deixam indiferentes os membros vivos da família. Eles lhes são revelados através de sonhos. Na falta de sonhos, os vivos têm o recurso de se informar fazendo perguntas

aos mortos através de médiuns. Por seu lado, os mortos não precisam de intermediários para saber imediatamente o que se passa com os vivos que os interessam, ou seja, sobretudo seus próximos. Guardiões de sua moralidade, eles vigiam zelosamente sua conduta. Eles punem sem piedade as ofensas graves aos bons costumes: as infrações aos tabus sexuais, o roubo, a má vontade ou o atraso na quitação de uma dívida. Comumente o castigo não se faz esperar. Um homem vai todo dia à pesca e não traz nada, o peixe foge, sua mulher ou um dos seus filhos cai gravemente doente. O que aconteceu não deixa dúvidas. Ele logo interpreta sua desgraça como uma sanção.

Ele também não ignora quem o pune. É seu pai, a quem ele sucedeu como o senhor da casa. (O Dr. Fortune o chama de *Sir ghost*). O pai morto está sempre presente na casa, onde seu crânio ocupa um lugar de honra. Atento em velar pelo seu filho, ele o segue por toda parte e o protege em caso de perigo. Mas também, se ele comete uma das falta mencionadas há pouco, o *Sir Ghost* se mostra impiedoso. Quando um Manus seduziu uma mulher, casada ou não, o que lhe é proibido, quando ele deixou de pagar uma dívida, quando colheu furtivamente cocos de um coqueiro que pertence a outro, se um infortúnio se abate sobre ele, ele não precisa procurar saber de onde vem o golpe. Ele sabe o que precisa fazer: expiar e, se for possível, reparar o dano causado. Em caso em que sua consciência, sinceramente consultada, não lhe reprova nada, ele vai procurar um médium (que, geralmente, é uma mulher). Ela evoca seu *Sir Ghost* e ele dirá por qual razão ele golpeou seu filho ou um dos seus.

O Dr. Fortune faz uma exposição detalhada do processo verbal de um certo número dessas curiosas sessões. Por intermédio de uma pessoa (chamada em inglês de *control*), o médium toma

conhecimento das acusações e das decisões do *Sir ghost* ou de um morto qualquer diretamente interessado no assunto. Ela lhe transmite as questões colocadas pelo consulente ou por algum dos assistentes. O *Sir ghost*, por sua vez, aproveita a reunião para expor suas vontades e ao que os vivos se expõem, se forem desobedientes.

Em uma sessão deste tipo, o morto está presente literalmente. A única diferença entre ele e as outras pessoas que tomam parte nela, ou que a testemunham, é que ninguém o vê. Às vezes, a cena fica agitada ou cômica.

Acontece de o morto evocado falar sucessivamente ao médium, aos outros mortos e às pessoas presentes. Ouve-se o que ele diz. Ele não aparece, mas tudo se passa como se ele o fizesse. Responde-se a ele como se ele fosse visto. Um morto, agente de polícia de seu vivo, é evocado pela médium. Ela lhe pede que ele exerça sua função e faça com que os outros mortos que resistem à certas ordens que obedeçam.

Além dessas evocações, o Manus tem sempre o sentimento mais ou menos obscuro da presença de seus mortos recentes.

> *Uma aldeia Manus não abriga somente os nativos em vida, mas também os* ***ghosts*** *dos nativos mortos recentemente. Seus nomes estão nos lábios dos vivos quase tanto quanto o de seus companheiros mortais. Eles não moram longe, em um lar que lhes seria próprio. Eles partilham com os vivos as casas da aldeia.*[10]

É inevitável que essa coabitação coloque muito frequentemente os vivos e os mortos em contato uns com os outros e que eles tenham interesses a tratar e assuntos a revolver juntos. É o que acontece, com efeito. O comportamento dos vivos em tal circunstância é a melhor prova de que se trata aqui, para eles, de

uma experiência real.

As transações entre vivos interessam, portanto, também aos seus mortos e vice-versa. Ela acontece também entre vivos e mortos, mesmo que muito complicadas. O Dr. Fortune relatou longamente algumas delas. Por exemplo, um morto, no outro mundo, casa-se com uma morta. Eles já estavam noivos quando vivos ou, então, o que é mais comum, o casamento foi concluído no "outro plano". No entanto, ele só pode ser válido se as trocas obrigatórias foram feitas. Os pais do esposo morto pagam então o dote habitual aos pais da defunta recém-casada. Se, mais tarde, fica-se sabendo (através de um médium) que uma criança nasceu deste casamento pós-terrestre, os avós vivos realizam as cerimônias de costume. As duas famílias trocam os presentes rituais. O marido morto mantém direitos sobre sua viúva. Em geral, ele vê com maus olhos se ela consegue um novo marido e isto é um perigo para ela e seu segundo marido. Se acontecer um infortúnio a um dos dois, sabe-se quem é o responsável. Para se prevenir desse ciúme vingativo, recorre-se ao seguinte processo: introduz-se gengibre entre os dentes do crânio, previamente submetido a uma operação mágica[11].

Um homem ficou fora de si por causa da morte quase súbita de seu filho, atingido por seu machado e golpeia com toda força a parede da casa onde o crânio de seu *Sir ghost* está pendurado. Por mais cheio de raiva que ele esteja, ele não ousa, no entanto, atingir o crânio. Por fim, sua irmã consegue lhe segurar o braço. Esse crânio não representa simplesmente o pai morto. Ele é sua própria presença e é por isto que o homem, no paroxismo de sua fúria, ainda tem medo de tocá-lo.

Os mortos recentes são, então, de acordo com a expressão do Dr. Fortune, os "comensais dos vivos".

Os outros seres invisíveis, pelos quais um primitivo se sente rodeado por todos os lados, não se manifestam a ele da mesma maneira que os mortos. Ele não tem deles uma imagem comparável àquela de seus companheiros recentemente desaparecidos ou mesmo de certos herois lendários ou míticos. Mas ele também não tem uma ideia nítida de forças impessoais. Seu pensamento __ pouco exigente no que diz respeito ao rigor __ não vê necessidade de optar. Ele admitirá implicitamente, sem ver nisto qualquer dificuldade, e, a bem dizer, sem pensar nisso, que uma potência invisível é impessoal e, ao mesmo tempo, que é uma pessoa. No complexo que sua presença suscita nele, os elementos emocionais predominam e em muito. As representações permanecem fluidas, em um tipo de penumbra.

No entanto, enquanto que a emoção característica causada por um contato com o sobrenatural é sempre a mesma, as representações que a acompanham diferem de acordo com o caso e, sob este ponto de vista, podemos falar em "variedades" da experiência mística dos primitivos. Uma é a do Canaque que, na expressão do olhar do tubarão, reconheceu que se travava de um humano, outra é a do nativo que percebeu na onça que estava no caminho que se tratava de um *kanaïma*, outra é a do Manus que mandou evocar seu *Sir ghost* e discutiu com ele etc. Basta, como sabemos, um encontro com qualquer coisa insólita ou uma pequena desgraça imprevista, para que a categoria afetiva do sobrenatural entre em ação. As ocasiões em que acontecem experiências místicas são, portanto, extremamente variadas. As representações que ocupam então a mente dos primitivos não poderiam ser menos variadas. De fato, sob a pressão do meio social, ou seja, das tradições, das crenças comuns, das regras de comportamento obrigatórias, elas se enquadram em

moldes sempre os mesmos, um pouco comparáveis aos esquemas que a psicologia contemporânea considera como as formas onde entram os elementos do que serão as percepções. As experiências místicas se conformam também a esquemas ou, se preferirmos, se alinham a quadros pré-existentes.

Mas a analogia para aqui e não se poderia levar a comparação muito além disto. Diferenças essenciais separam os esquemas da percepção desses quadros onde entram as experiências místicas dos primitivos e, em particular, a seguinte. A psicologia mostra que o papel dos esquemas é necessário e, que sua função não pode deixar de atuar. Todos os sujeitos que recebem as mesmas impressões sensíveis têm, necessariamente, as mesmas percepções. Em um dado lugar e instante, os objetos percebidos por uma pessoa também o são pelas outras. Se alguém, em um quarto, é o único a ouvir uma voz ou a ver um objeto, nós o julgamos vítima de uma ilusão dos sentidos, que logo deve se apagar. Se ela persistir, nós a explicaremos como um estado patológico e se falará em alucinação.

Os primitivos, num caso assim, reagem de outra forma. A percepção que declaramos alucinatória e falsa lhes parecerá, pelo contrário, privilegiada. Se a experiência de um indivíduo não for confirmada pelas dos outros, no mesmo momento, isto não é para eles uma razão para colocá-la em dúvida. Eles reconhecerão nela uma experiência mística. Eles não aprenderam deste a mais tenra infância, eles mesmos não constataram, inúmeras vezes, nas sessões de xamanismo, por exemplo, que frequentemente uma potência invisível revela sua presença, faz sentir sua ação a uma única pessoa, enquanto os assistentes veem o que se passa sem experimentar eles mesmos nada de semelhante? Ninguém pensa em se surpreender com isto. O fato de que esta experiência é reservada ao xamã ou à

pessoa “possuída” por um espírito, longe de retirar seu valor, lhe confere um caráter que a coloca imediatamente longe das experiências ordinárias e comuns a todos. Há a convicção de que ela tem sua origem no mundo invisível e de que ela provém de um contato com ele. Só se pode considerá-la com respeito. A ideia de submetê-la a um exame crítico, se ela pudesse surgir e ser expressa, seria imediatamente afastada como ridícula, com um levantar de ombros. O valor de uma experiência mística encontra sua garantia na emoção característica que é seu elemento essencial. Enquanto ela for sentida assim, nada pode enfraquecê-la e ela só pode ser confirmada.

Se alguns indivíduos, homens ou mulheres, têm o privilégio de experiências místicas mais significativas, mais frequentes ou mesmo reservadas exclusivamente a eles, nada será, portanto, em uma sociedade primitiva, motivo de surpresa. As pessoas assim favorecidas de uma maneira evidente, embora misteriosa e um tanto quanto impressionante, participam mais intimamente que as outras das realidades do além. Presta-se a eles um respeito e cuidados particulares. São, em geral, pessoas em que fenômenos nervosos e perturbações mentais são claros. Os primitivos, como se sabe, não ignoram a ideia “patológica” da doença, sobretudo nos casos de afecções graves e internas e nem a ideia “fisiológica” das funções vitais e da saúde. Mas eles sabem onde procurar a causa que põe em perigo a vida do doente. Ela está situada no plano místico. É, por exemplo, o malefício de um feiticeiro que quer se desfazer de um inimigo ou que alguém pagou os serviços ou então a ação de uma potência invisível, de um espírito ou de um morto irritado. Da mesma forma, quando eles veem acontecer em alguém movimentos convulsivos, crises nervosas, visões, alucinações, delírios, acessos maníacos etc., eles não os tomam como sintomas de uma certa

doença. Eles os interpretam como têm o hábito de fazer quando se encontram na presença de alguma coisa insólita. Eles situam a causa no plano místico. Esses sintomas revelam uma relação privilegiada com as potências do mundo invisível, que se manifestam nessas pessoas de diversas maneiras. Elas lhes revelam as coisas escondidas. Elas tomam suas vozes para se fazer ouvir. Geralmente elas as "possuem", ou seja, elas se introduzem em seus corpos para substituí-las. O dono de seu corpo lhe cedeu o lugar por um tempo e o ser que se instalou ali agora dispõe dele. É o princípio bem conhecido do xamanismo.

Essas experiências místicas privilegiadas nem sempre acontecem onde e quando se quer. Ela é conseguida através de um treinamento especial de algumas pessoas, que consiste, em parte, numa iniciação geralmente longa e penosa, à qual são submetidos quase em toda parte os futuros curandeiros, xamãs, doutores, mágicos públicos etc.. Seja qual for sua denominação e mesmo que, na maior parte das sociedades, eles sejam mais ou menos especializados, suas funções implicam sempre que eles mantêm, com as potências do mundo invisível, relações que são vedadas às pessoas comuns. Sua autoridade e seu poder estão fundamentados nesta vantagem sem igual, diante da qual todos se curvam.

*

* *

Em princípio, todos podem ter e, de fato, todos têm experiências místicas. As oportunidades para se entrar em contato com seres invisíveis são frequentes. A qualquer instante eles podem se apresentar sem aviso. Mesmo as experiências mais apreciadas __ aquelas necessárias para se saber como se comportar nas circunstâncias críticas __ não são sempre privilégio exclusivo de

algumas pessoas. Na Indonésia, uma pessoa que não sabe como de livrar de um grande problema, ao invés de recorrer a um adivinho, irá passar a noite, após uma preparação adequada, em uma colina sagrada. Durante seu sono, o conselho desejado lhe virá do além, através de um sonho.

No entanto, em geral, a relação com as potências invisíveis, cujas revelações, favor, socorro são os mais ardentemente desejados, não é obtida assim, imediatamente. Ela é o coroamento de longos esforços, que exigem uma resolução forte e uma extraordinária resistência.

Por exemplo, na América do Norte, em muitas tribos das Pradarias e da Califórnia, o costume era que um rapaz, ao chegar à puberdade, procurasse ganhar a proteção de um "espírito" que consentisse, de alguma forma, em se tornar seu anjo-da-guarda. Ele deixava o acampamento, ia sozinho para um lugar deserto e ali passava dias e noites na solidão, com a mente voltada incansavelmente para seu objeto de desejo. Ele esperava que, com sofrimentos voluntariamente aceitos, privações e súplicas apaixonadas, ele interessasse e comovesse uma potência invisível (geralmente o "senhor" de uma espécie animal). Ele iria lhe aparecer em um sonho ou uma visão, lhe falar, lhe consolar e lhe ensinar cantos e fórmulas, garantias de sucesso certo na caça, na guerra ou outros empreendimentos. Ele se tornaria assim um membro ouvido e respeitado por todos na tribo.

Entre os Wintus (Califórnia),

> *quase todos os membros da tribo tinham experiências sobrenaturais. O hábito de rezar e jejuar nos lugares sagrados, de conservar objetos sagrados, tais como amuletos ou plumas, o contato com almas ou espíritos,*

todas estas experiências eram comuns aos leigos. O que os distinguia de um xamã não era a natureza de suas relações com os seres sobrenaturais, mas sua força... Mesmo entre os xamãs, esta intensidade variava de acordo com as pessoas e através dela se media o poder de cada um.[12]

O que assegura ao curandeiro ou ao xamã, uma situação única, não é, portanto, que ele entra em contato com o mundo sobrenatural. Isso acontece também com muitos outros e, geralmente, para seu grande pavor. Mas só o xamã tem acesso a ele quando ele quer e atrai, de suas relações com ele, poderes também sobrenaturais. Ele vê realidades que permanecem invisíveis aos outros. Ele sabe o que eles ignoram. Ele pode o que está acima de suas forças. Um nativo da tribo dos Temnés (Serra Leoa) expressou esta superioridade em termos impressionantes.

Os feiticeiros são pessoas que possuem quatro olhos. Os dois primeiros são iguais aos de todo mundo. Os dois outros são olhos que veem mais do que os olhos comuns das pessoas. Os feiticeiros os usam de noite como se fosse dia. Quem tem esses olhos pode se transformar em leopardo, em crocodilo, em elefante, em javali, em pássaro. Ele pode também entrar em uma pessoa e fazer com que ela cometa más ações.[13]

Sem dúvida que os curandeiros e os xamãs não são feiticeiros. Eles são mesmo o contrário disto. Conta-se com eles para descobri-los e combatê-los. Mas eles só possuem seus poderes porque são munidos, eles também, desses olhos suplementares mencionados pelo Temné; olhos “espirituais” que veem o invisível. Daí que, as experiências místicas que são seus privilégios fazem deles “mais do que humanos”. Ouvimos os australianos também qualificá-los assim.

Kn. Rasmussen notou uma expressão análoga entre os Esquimós do cobre. "*Inuin'Aq*: alguém que não é apenas humano, que não é um xamã"[14].

A título de exemplo e sem entrar em detalhes que não cabem aqui, lembrarei sumariamente como, de acordo com Spencer e Gillen, esses "super-humanos" adquiriam seus poderes entre os Aruntas. Primeiramente, não se torna curandeiro quem quer. O candidato é geralmente designado por predisposições, supostamente hereditárias, se ele deve suceder seu pai e que são reveladas por perturbações nervosas. Ele passa por uma série de provas distribuídas em um longo espaço de tempo. Entre os australianos, para fazer de um adolescente menor um homem adulto, um membro perfeito do corpo social, é preciso uma iniciação que equivale a uma transformação total; ele deve morrer para renascer. Da mesma forma, um membro comum da tribo não pode se tornar curandeiro sem morrer uma segunda vez e também renascer. Essa nova iniciação então, neste ponto e em outros, lembra a primeira. Mas, ela não será mais dirigida por homens maduros. Ela será obra dos próprios espíritos, dos *iruntarinia* e dos *oruncha*. Em outros termos, desde o início, o noviço é transportado para o mundo das potências invisíveis. Ele vai até a entrada da caverna habitada pelos *iruntarinia*, para se oferecer aos golpes mortais de um desses espíritos. Este lhe esvazia o corpo, que se torna insensível. Ele lhe retira os órgãos, para colocar novos no lugar. Quando o noviço volta a si, ele se livrou do velho homem, no sentido literal da palavra. Ele não perdeu, no entanto, a consciência de sua personalidade e nem a memória de sua vida passada. Mas ele não as recupera imediatamente. Nos primeiros dias, ele fica mais do que bizarro, quase um alienado. Seus modos de agir são estranhos. Ele se parece

com alguém que caiu aqui vindo de um outro mundo. Novo símbolo, que se junta à sua morte e à sua ressurreição, para significar que ele passou por uma transformação completa. Um pouco mais tarde, quanto ele tiver retomado seu lugar entre os membros da tribo __ já que viverá novamente com eles e como eles (pois sua qualidade não impede que sua condição permaneça sua) __ existirá, no entanto, sempre uma diferença. Ele vive entre os dois "planos" mencionados pelo Dr. Fortune. Se algum dia, por sua falta ou uma causa qualquer, ele for destituído de suas funções __ se, por exemplo, ele violou, voluntariamente ou não, um tabu importante__ ele recai ao nível de seus companheiros que não passam de humanos. Perdendo sua relação privilegiada com o mundo das potências sobrenaturais, ele perdeu sua qualidade e seus poderes. Ele deixou de ser curandeiro e jamais voltará a ser.

*

* *

Existem poucas sociedades "primitivas", por pouco desenvolvidas que elas sejam, onde não se encontre um ou vários xamãs ou curandeiros. As instituições ali podem ser rudimentares, o tesouro de mitos pode ser pobre, as técnicas pouco numerosas e grosseiras. Sempre haverá ali ao menos uma pessoa que se distingue das outras por certas relações que só ela mantém com o mundo invisível. Se for verdade, como se diz, que uma função social remonta tanto no passado mais longínquo quanto mais ela for difundida em uma vasta extensão, a do curandeiro poderia bem ser a mais antiga de todas. Sua origem se perderia nas trevas da pré-história.

A bem dizer, ela é mesmo uma função? Este termo se presta ao estudo de nossas instituições e talvez ele convenha menos às

instituições dos “primitivos”. De fato, o curandeiro inspira sentimentos mesclados de confiança e medo; um tipo de respeito, mas também de afastamento. Ele não usufrui de um tratamento privilegiado. Ele leva a mesma vida que os outros. Eles não se acham obrigados a lhe oferecer do que viver; nem a ele e nem aos seus. Sua qualidade não lhe assegura autoridade permanente. Onde não há chefe, ele não tem lugar e as decisões são tomadas, geralmente, pelos anciões. Se a tribo tem um chefe, geralmente ele não é o curandeiro. A tribo não depende dele, mesmo que, geralmente, ela seja obrigada a contar com ele. Por outro lado, o curandeiro é indispensável e a tribo não poderia passar sem seus serviços. Em casos de circunstâncias críticas, só ele é capaz de discernir e prescrever o que a salvação comum exige que seja feito ou evitado. Tudo o que acontece de inquietante é logo reportado à ação de potências sobrenaturais. Como equacionar a ameaça? na falta de ação direta sobre as potências, é preciso ao menos ter acesso ao seu mundo e assim poder tocá-las. Quando um perigo que não se consegue afastar revela sua presença, é necessário que um membro ao menos da tribo seja elevado acima de sua condição humana. Sabendo que ele é capaz de entrar em relações com elas, sente-se protegido, dirigido e não se perde a coragem. Em um corpo social onde a mentalidade primitiva predomina, o curandeiro é um órgão vital.

Durante um período muito longo do ano, algumas tribos esquimós só vivem da caça às focas. Alimentação, vestimentas, calor, luz, tudo é fornecido por esses animais. Quando eles se tornam raros, o perigo é grave. Se eles desaparecem, a fome e a morte pelo frio são inevitáveis. Todavia, se os animais marinhos __ em particular, as focas __ se mostram como de costume ou se, pelo

contrário, não são mais encontrados, um mito muito difundido diz que isso depende de Sedna, um tipo de deusa que vive no fundo do oceano. Sua vontade pode mantê-los ali, aprisionados. Se então, os caçadores, dia após dia, ficam desesperados sem ver focas, certamente foi Sedna, irritada, a causa disto. Como saber o que provocou sua cólera, como apaziguá-la, antes que seja muito tarde? A única esperança que ainda se tem é a clarividência e os conhecimentos do xamã. Uma pesquisa mística __ cujos detalhes Rasmussen relatou __ lhe revela que Sedna ficou gravemente ofendida pela violação, que ficou secreta, de um tabu. Para se livrar das cerimônias custosas e dos ritos de purificação longos e penosos, uma mulher dissimulou um aborto. A apavorante mácula se espalhou sobre todo o grupo. Desde então, os caçadores contaminados não tiveram mais nenhuma chance de encontrar focas (fato que o mito atribui a Sedna, que não permite que elas deixem o fundo do mar). Diante do xamã, a culpada confessa. Sua confissão vai permitir interromper as consequências de sua falta. O xamã mergulha então no oceano, desce até o lar de Sedna e acaba por obter dela a liberdade dos animais marinhos. Novamente as focas se mostram aos caçadores e consentem em se deixar aproximar e matar.

O que permitiu ao xamã salvar a tribo? Graças à sua intimidade com o mundo invisível, ele possui "olhos suplementares", mencionados pelo nativo de Serra Leoa. Ele vê o que está escondido. A mulher tinha feito um aborto clandestino, ele penetrou seu segredo e a fez confessar. Por outro lado, ele goza da faculdade de se desdobrar, ou seja, da bilocação. Sem que seu corpo deixe a casa onde a sessão acontece, ele vai até Sedna, no fundo do oceano. Quando volta, ele conta como ele foi defender sua causa e como ele a ganhou. Ninguém, dentre os assistentes, parece suspeitar

de sua veracidade.

Sem dúvida que ele precisou suplicar e convencer Sedna. No entanto, suas ações não implicam que ela seja uma divindade. O mito a apresenta simplesmente como a "Mãe dos animais marinhos". Ela não é objeto de um culto. Os caçadores angustiados não se dirigem a ela. Ela não recebe oferendas e nem sacrifícios. Foi graças ao poder que ele possui, em sua qualidade de super-humano, que o xamã venceu. Em toda parte onde não se estabeleceu uma religião propriamente dita, com um culto organizado, a atividade do curandeiro apresenta este mesmo caráter. Quer se trate de fazer cair ou cessar a chuva, de assegurar o sucesso de uma expedição de caça, de pesca ou de guerra, de por fim a uma epidemia, de obter uma colheita abundante, de desmascarar os feiticeiros etc., o curandeiro é solicitado e, às vezes, obrigado, a agir, através de encantos e de operações mágicas. Seu poder, acrescido de sua própria personalidade, levará vantagem, se for possível, sobre as forças invisíveis hostis cuja ação se teme. Ele não é visto como se dirigindo a uma ou várias divindades, junto às quais ele seria o representante da tribo e como que um intermediário qualificado para apresentar a elas as confissões e agradá-las com as preces.

O curandeiro, nessas sociedades muito arcaicas, não está, portanto, mais perto do sacerdote que ele não é e nem do médico, apesar de sua denominação. Ao ter se tornado "mais do que humano", por causa de sua iniciação, ele não está desarmado como os outros, quando é preciso lutar contra as potências invisíveis, pelas quais os primitivos se sentem rodeados por todos os lados e que os tem à sua mercê. Se ele pode enfrentá-las, se suas operações mágicas são eficazes, é porque sua experiência mística é mais rica, mais ampla do que a das pessoas comuns e ele a tem à sua livre

disposição. Daí, os poderes sobre-humanos que todos reconhecem nele e nos quais ele é o primeiro a acreditar.

***

Capítulo I

Sorte e magia.

Índice

O lugar considerável que as experiências místicas ocupam na vida dos primitivos e a importância que eles atribuem a elas explicam sua maneira habitual de reagir. Por outro lado, isto pode ajudar, pelo menos em alguns casos, a compreender melhor o que elas são para eles, como eles as interpretam e a orientação mental que elas pressupõem.

Uma característica comum a essas reações logo aparece. Tanto no que lhes acontece na via cotidiana quanto em suas empreitadas, habitualmente ou não, o que os preocupa, em primeiro lugar, é saber se lhe é favorável ou não o que chamamos de sorte. Uma decepção, uma privação, uma derrota, um infortúnio os atinge. A coleta __ ou, se eles cultivam a terra, a colheita __ não rendeu como de costume. As chuvas não vieram ou foram insuficientes. A caça fugiu dos caçadores e os peixes dos pescadores. As mulheres do grupo são inférteis, as crianças morrem cedo etc. Os primitivos logo concluem disso que eles são vítimas da má sorte. Se, pelo contrário, a sorte lhes é favorável, eles não veem nisto um motivo para reflexão. Eles se contentam em aproveitá-la, sem pensar muito nisso. Só a má sorte produz sobre eles uma impressão que deixa uma marca mais ou menos durável.

Nós também não somos insensíveis a ela, mas sua emoção

neste caso é muito diferente da nossa. Atingidos pela má sorte, nós procuramos saber, como eles, quase instintivamente, de onde ela pôde vir, mas nossa busca não segue os mesmos caminhos. Um acontecimento, por mais desagradável e cruel que ele seja, não deixa de ser, em princípio, explicável e inteligível. Por mais inverossímil e extraordinária que seja uma coincidência que a atinge, uma pessoa culta não duvida que uma análise bem feita possa descobrir os antecedentes que a tornaram inevitável. Até mesmo as mentes estranhas a qualquer reflexão filosófica deste tipo admitem __ sem se dar conta do porque __ que os acidentes mais imprevistos não acontecem sem causas assinaláveis. Esta é uma convicção comum que coexiste nelas, é verdade, com a crença irracional no poder da sorte.

Este esquema universal de uma experiência cujas leis não possuem exceção e que, por consequência, é sempre inteligível, em princípio, não se impõe à mente dos primitivos com a mesma força que se impõe à nossa. Sem dúvida que muitas das sequências regulares de fenômenos lhes são familiares e eles ajustam seu comportamento a elas, como já fazem muitos animais. Nas sociedades humanas, cada geração transmite às seguintes o patrimônio da experiência adquirida e o tesouro das observações é pouco a pouco enriquecido. As necessidades práticas e o progresso técnico propiciaram a descoberta e a utilização de inúmeras ligações escondidas entre os fenômenos. Mas não se segue daí que a ordem da natureza, sentida como constante, seja pensada como necessária. De fato, nessas sociedades, qualquer que seja o passado de sua civilização, não se fica espantado ao ver essa ordem interrompida e desmentida. Acredita-se que, a qualquer momento, potências invisíveis podem modificá-la, ao mesmo tempo em que também se

pode contar com a regularidade do curso ordinário das coisas. As duas situações coexistem. Eles se acomodam a elas sem se preocuparem em saber se essas crenças são compatíveis entre elas.

Sendo esta sua atitude mental, se um acidente, um infortúnio imprevisto os atinge, sua interpretação imediata dessa má sorte é explicada sem dificuldade. O sentimento de ordem da natureza, muito fraco entre eles para resistir a este choque, se apaga por detrás da presença de uma potência invisível. Ela interveio para modificar o curso dos acontecimentos em um sentido que lhes é desfavorável. Sua ideia de sorte __ sobretudo da má sorte, pois esta é quase a única que lhes chama a atenção __ não se separa, portanto, da ideia de experiência mística. Eu diria que este é um outro aspecto dela, se é verdade que a experiência mística consiste essencialmente no sentimento de um contato com uma potência sobrenatural.

*

* *

Quando os primitivos são vítimas de um acidente grave, eles não interpretam, portanto, eles não reagem a ele, portanto, como nós, pois o que para nós é um acidente, para eles é uma experiência mística. O que para nós é um acidente, propriamente falando, não tem para eles o mesmo sentido. Uma pessoa cai do alto de uma árvore e morre, outra é mordida por uma cobra venenosa, ou mutilada por uma fera, ou levada por um crocodilo etc. Se ela não tivesse sido condenada (*doomed*) a sofrer esta sorte, o infortúnio não teria acontecido. As únicas questões que imediatamente se colocam para os primitivos são estas: “Quem a condenou? Por que razão? Porque ela mereceu esta ‘má morte’?” Que o fato deva ser explicado desta forma é considerado presuntivamente como certo. Caso contrário, como se explicaria que o galho de árvore tenha se

quebrado justo no momento em que a pessoa estava sobre ele, que o crocodilo tenha atacada aquela pessoa e não outra (talvez ele não fosse um "verdadeiro" crocodilo, mas um feiticeiro disfarçado de crocodilo).

> *Num caso julgado recentemente... eu perguntei a um intérprete qualificado por qual palavra nativa ele traduziria "acidente". Sem hesitar, ele responde: "ngozi". Mas* ***ngozi*** *não quer dizer acidente...* ***Ngozi*** *quer dizer: espírito ou força enviada para levar o mal. Essa força pode assumir a forma de um animal, que pode ser reconhecido como* ***ngozi*** *por seu comportamento insólito. Um dia, eu comi um galo que tinham me enviado, sem nenhuma consequência ruim, "porque eu era um branco e não 'uma pessoa'".*[15]

Enfim, um infortúnio jamais acontece por acaso. Da mesma forma, entre os Bayekes (Congo belga, distrito de Lualaba), "a má sorte, no sentido abstrato, não existe, aos olhos dos nativos. A concepção dinâmica que eles têm do mundo sobrenatural lhes faz atribuir a todo insucesso uma razão oculta. O adivinho lhes mostra isto"[16].

Não que os primitivos ignorem o que é apenas fortuito. Eles têm disto o mesmo sentimento que nós, desde que se trate de coisas sem importância, que não os tocam profundamente. Um pescador que conta os poucos peixes que pegou e observa que o número deles é igual vários dias seguidos, não procurará uma explicação para isto. Se ele fosse estimulado a refletir sobre isto (o que seria muito difícil), ele admitiria, sem dúvida, que os peixes capturados poderiam ser em número diferente amanhã ou depois de amanhã. A coisa, sem importância nela mesma, também é fortuita para ele. Mas

se, vários dias seguidos, ele retorna cansado e chateado porque capturou pouco ou nenhum peixe, embora ele tenha trabalhado com o afinco de costume, ele logo imaginará que uma potência invisível interveio para prejudicá-lo. Vimos acima que, num caso assim, o Manus não tem a menor dúvida. Seu insucesso só poderia ser o castigo infligido por um morto, estimulado, certamente, por seu *Sir ghost*. A ideia de um acaso desfavorável não lhe viria à mente.

Eu citei em outro lugar uma discussão típica entre um chefe nativo do Congo francês e um administrador. Três homens, surpreendidos por uma tempestade, se refugiaram em uma cabana. Um relâmpago pôs fogo na cabana e eles foram queimados vivos. O chefe ordenou ao seu "feiticeiro" que procurasse saber quem foi o responsável por esse terrível infortúnio. Este apontou o feiticeiro culpado. O chefe mandou executá-lo imediatamente. O administrador fica sabendo e o chefe vai a julgamento por ter desobedecido a lei que proíbe os processos de feitiçaria e leva à morte os supostos feiticeiros. O chefe alega, em sua defesa, a necessidade de proteger a tribo dos malfeitos de pessoas que a dizimariam. Ele teve que se livrar do feiticeiro que tinha feito três vítimas. "Mas, no entanto, você sabe muito bem que quem causou a morte foi o relâmpago", objetou o administrador que presidiu o tribunal. "Sim. Mas ele não caiu lá sozinho", replicou o chefe. Porque ele atingiu e incendiou justo a cabana onde estavam abrigadas essas três pessoas e não em uma outra? Porque eles se refugiaram justo naquela cabana? Porque a tempestade tinha caído justo naquela hora? Evidentemente que tudo isso estava combinado visando sua perda. A convicção do chefe, partilhada pelos outros nativos, estava tão bem fixada que o branco não teve nenhum meio de abalá-la.

Esta é a restrição que convém acrescentar à fórmula muito geral e muito categórica que eu empreguei em outro lugar: “para os primitivos, não há acaso”. A questão de saber se ele existe não surge em suas mentes. Eles não negam o caráter fortuito de muitos fatos que pouco os interessam; eles simplesmente não chamam sua atenção. Quanto aos acidentes graves e aos verdadeiros infortúnios, como eles se perguntariam se eles são frutos do acaso, já que eles sabem antecipadamente onde procurar sua causa e ela é uma potência sobrenatural? Enfim, todo acidente é sentido como uma experiência mística e a categoria afetiva do sobrenatural logo entra em ação.

Esta atitude mental é constante. Os fatos citados há pouco o demonstram, sem dúvida, de maneira suficiente e não parece necessário prolongar a lista. No entanto, não será inútil resumir aqui as reflexões feitas sobre este assunto pelo Sr. Evans-Pritchard, em sua obra recentemente publicada: **Ensorcellement, Divination et Magie Chez les Azande**.

Elucidar a ideia que os nativos da África equatorial fazem da má sorte poderia não parecer indispensável a este assunto. Mas, de fato, ele não quis se abster, mesmo se ele pudesse, sobre este ponto já tão interessante. Ele logo teve que reconhecer que, na mente dos Azandes, enfeitiçamento[17] e má sorte não existem um sem o outro. Segundo eles, quando a má sorte cai sobre alguém, a única explicação que existe é que um inimigo o enfeitiçou e, reciprocamente, o efeito infalível do enfeitiçamento é atrair o azar sobre a pessoa visada. A tal ponto que as duas palavras quase que se tornam sinônimas. “Azar e enfeitiçamento são quase a mesma coisa para um Zande, pois, é somente em caso de azar, ou quando ele espera ser atingido por ele, que ele invoca a ideia de

enfeitiçamento..."[18] "Aos olhos de um Zande, quase tudo o que lhe acontece de ruim é por causa da má vontade de alguém... Na terra dos Zandes, todos os azares são provenientes de um enfeitiçamento"[19].

Vale dizer aqui que se trata somente de infortúnios que acontecem por "má sorte", que não se podia prever e nem evitar. "Quando, apesar de seu conhecimento, de suas precauções, de sua habilidade técnica, uma pessoa é vítima de uma desventura, dizemos que foi sua má sorte, enquanto que os Azandes dizem que a pessoa foi enfeitiçada"[20]. A tentação é grande para ele, naturalmente, para dar esta explicação, mesmo nos casos em que ele só deve atribuir a ele mesmo. Mas, os outros não se enganam. Eles sabem muito bem que a causa do azar pode ser a incompetência, a preguiça, a ignorância. Quando uma moça quebra seu vaso, quando um rapaz se esquece de noite de fechar a porta do galinheiro, seus pais os repreenderão severamente por sua estupidez... "Geralmente, uma pessoa que é atingida por um infortúnio acusará um feiticeiro por isto, mas as outras não dirão isto... eles entenderão isto como uma maneira de se desculpar por sua inépcia, que, aos seus olhos, é a verdadeira causa"[21].

feita esta distinção, em tudo o que chamaríamos de má sorte ou acaso infeliz, desde os infortúnios irreparáveis, os mais graves, até os simples aborrecimentos ou pequenas contrariedades, o Zande vê o efeito de um enfeitiçamento, quer se trate da doença ou da morte dos seus ou de um insucesso em um jogo onde ele esperava ganhar. Como observa o Sr. Evans-Pritchard, ele obedece assim a uma tendência que o faz procurar a causa fora da série dos fenômenos naturais. O enfeitiçamento é exterior ao seu encadeamento, mas seus efeitos se inserem nele. Um Zande que vê

seu filho se enfraquecer, minado por um mal que ameaça levá-lo à morte, não se pergunta se o conhecimento do que se passa no corpo do doente não permitiria combater o que o coloca em perigo. Ele não precisa procurar a causa da doença. Ele já a conhece bem: é um enfeitiçamento, ou seja, é a intervenção hostil de uma potência mágica. Só se pode combatê-la através da ação de outra potência de mesma natureza. O ataque teve sua origem no plano místico e a resposta, para ser eficaz, deve partir do mesmo plano.

Infortúnio e enfeitiçamento são, portanto, considerados aqui, ambos, uma experiência mística. É preciso, no entanto, tomar cuidado ao introduzir nas ideias dos Azandes distinções feitas que só convém aos nossos conceitos. Diz ainda o Sr. Evans-Pritchard:

> *Eles não possuem a concepção de "natural" como nós entendemos e não têm também, portanto, a noção de "sobrenatural", como nós entendemos. A separação destes dois planos não é nítida... O enfeitiçamento não é algo anormal ou extraordinário; ele acontece todos dos dias... Mas, se eles não dão a "natural" e "sobrenatural" o mesmo sentido que os europeus cultos, eles não deixam, no entanto, de distingui-los... embora, por falta de uma concepção formulada das leis da natureza, lhes seja impossível expressar a diferença como nós o fazemos.*[22]

Reencontramos assim, por uma outra via, uma constatação a que já havíamos chegado na *Introdução*. Para os primitivos, a experiência mística e a outra __ inseparáveis, embora sentidas como distintas __ formam uma única e mesma experiência. Donde segue imediatamente que, em suas mentes, o acidente não requer uma explicação especial como o milagre. Acontecem, em sua experiência assim compreendida, tantos eventos que chamaríamos milagres, que,

mesmo sentindo-os como sobrenaturais, esta ideia não aparece em suas mentes. Cotidianos, os milagres não merecem este nome e os primitivos não pensam em fazê-lo. Podemos dizer o mesmo dos acidentes e, com efeito, nem mesmo existe esta palavra nas línguas primitivas.

Se a má sorte é mesmo, para os primitivos, o efeito de uma intervenção hostil de potências invisíveis, a sua maneira de bloqueá-la deve corresponder a esta maneira de senti-la e de representá-la. Se for o caso de acidentes propriamente ditos, de infortúnios que os atingem subitamente, eles não podem nada. Só lhes resta se protegerem da melhor forma possível das consequências funestas que não deixarão de vir em seguida. Se for o caso de derrotas, insucessos, contratempos que venham a atingir e arruinar seus empreendimentos e dos quais eles já tiveram exemplos no passado, a tradição lhes ensina o que devem tentar para escapar deles. Antes de tudo, naturalmente, é preciso, na medida do possível, prevê-los e se prevenir. Daí, a extrema importância dos presságios; preciosas advertências que vem do mundo invisível. Daí, o cuidado com que são observados, recolhidos e, se eles não acontecem espontaneamente no momento em que se precisa deles, a engenhosa multiplicidade dos meios para consegui-los, através da adivinhação.

Na própria ação, que se estende geralmente em um longo intervalo de tempo antes de atingir seu objetivo, é raro que uma parte dos esforços não seja empregada para neutralizar as más influências que poderiam torná-la inútil ou para ganhar o favor das potências invisíveis. Assim, em Guadalcanal (Ilhas Salomão),

> *acredita-se que os negócios dos vivos só podem prosperar através da virtude do* ***nanama****, exercida em seu favor pelos espíritos. Sem dúvida que se deve contar*

sempre com a habilidade e a aplicação, mas o sucesso de uma pessoa é sempre atribuído, em última instância, ao favor dos ancestrais e dos outros espíritos. Os nativos admitem, sem dificuldade, que um horticultor ou um pescador que não conhece sua profissão não pode esperar boas colheitas ou uma pesca abundante. Se uma pessoa imprevidente dá como desculpa que os espíritos lhe recusaram ajuda, as outras não deixarão de lembrá-la que a verdadeira causa de sua pobreza deve mais ser atribuída à sua preguiça. Mas, se de duas pessoas igualmente trabalhadoras, uma prospera e a outra vence bem menos, dar-se-á como razão para isto que os espíritos usam seu ***nanama*** *em favor da primeira e não ajudam a segunda... Não se sabe, aliás, como age esse* ***nanama*** *e ninguém jamais havia pensando nisto antes que eu perguntasse. A única resposta que obtive foi que, sobre este ponto, só os próprios espíritos sabem do que se trata.*[23]

Também, na ilha Namoluk, nas Carolinas,

muito frequentemente a habilidade do pescador e todo seu empenho são inúteis, pois os espíritos das profundezas, os ***amuset****, por má vontade ou inveja roubam seu quinhão. É preciso então, antes de partir para a pesca, para dispô-los favoravelmente, dirigir-se a eles através de preces e, quando a expedição tiver sido vitoriosa, é necessário demonstrar-lhes seu reconhecimento através de oferendas.*[24]

Observações deste tipo são incontáveis.

Para conjurar ou afastar a má sorte, nem sempre se dirige diretamente às potências invisíveis de onde ela vem e cuja

representação permanece frequentemente vaga. Recorre-se a operações mágicas apropriadas, com a ideia de que, se elas forem realizadas sem erros e omissões, o sucesso é garantido. Duas técnicas foram, assim, desenvolvidas. Uma, positiva ou experimental, se formou pouco a pouco através da observação atenta das sequências de fenômenos naturais e dos resultados dos métodos empregados. Ela corrige, ao longo do tempo, os erros causados pelos fracassos e ela fixa e organiza os processos que se revelaram os mais eficazes e corretos. Por outro lado, aplica-se em conhecer exatamente os costumes dos animais, as condições das estações, o efeito de certos venenos, o alcance das armas etc. Técnica geralmente admirável de sagacidade e de precisão, apesar dos poucos meios que se dispõe. A outra compreende as operações mágicas de todo tipo destinadas a dar conta das potências invisíveis, da mesma forma que as primeiras agem sobre as forças naturais. Estas duas técnicas se fundamentam, respectivamente, nas duas experiências __ uma, positiva e a outra, mística __ que coexistem nos primitivos. Mesmo que sentindo-as diferentes, eles não as separam, no entanto, de sorte que, sem se confundir, elas se interpenetram e formam uma só. Assim, essas duas técnicas, mesmo que não se ignore suas diferenças, são empregadas conjuntamente na busca dos mesmos fins.

Esta observação foi feita inúmeras vezes.

> *Há dois aspectos na captura do peixe. um, prático, compreende todos os atos do indivíduo ou do grupo que tendem à captura efetiva do peixe. Por exemplo, a fabricação e o uso da rede; a organização da expedição de pesca etc. O outro aspecto é mágico-religioso e consiste na observação exata dos ritos mágicos prescritos e a*

pronúncia das fórmulas, sem o que, a pesca "prática" fica sem nenhuma esperança de sucesso. Seu acento caindo, portanto, sobre a ideia de sorte, pois é somente se for dada ao aspecto religioso do empreendimento toda atenção necessária que o elemento sorte pode ser eliminado e o sucesso assegurado de fato.[25]

Portanto, a sorte, nós vimos no que ela consiste para esses melanésios e para a maior parte dos outros primitivos. Não é a indeterminação do acaso, são experiências místicas que se deve evitar o máximo possível, porque elas tornariam inúteis seus esforços. A técnica mágica não lhes é, portanto, menos indispensável que a outra.

Segundo eles, seria perda de tempo lançar uma rede sem observar os ritos associados a ela. Eles são incapazes de separar o ritual da prática. Não são dois aspectos de uma mesma coisa; é uma única e mesma coisa, cuja continuidade e unidade não podem ser rompidas. Aos seus olhos, seria irracional lançar a rede sem operações mágicas; seria como partir em uma canoa sem levar os remos. Nos dois casos, você teria o objeto, mas ele estaria incompleto e sem condições de levá-lo ao fim almejado. Esta comparação diz muito pouco, já que é concebível que, por descuido, uma canoa seja lançada à água sem remos, enquanto que não é concebível e nem possível que uma rede seja lançada sem os ritos associados a ela, pois os ritos fazem parte do próprio lançamento. Sem ritos, sem lançamento.[26]

Da mesma forma, em Manam (Nova Guiné),

> *no tratamento de uma doença, as pessoas empregam ao mesmo tempo dois métodos: o "mágico" e o "prático". Mesmo quando foi reconhecido que a doença é causada por um feiticeiro, o paciente não é tratado unicamente por meios mágicos. E, por outro lado, para cuidar dos males que se acredita de origem "natural", acontece muito frequentemente que se recorra a fórmulas mágicas.*[27]

E, um pouco mais à frente, "nesta maneira de tratar a buba, observamos uma mistura de 'magia' e 'prática'. Os nativos, eu penso, não fazem uma distinção deste tipo"[28]. Eu diria mais, que, mesmo fazendo a distinção, eles não as separam. Mesmo sentindo muito bem a diferença entre suas experiências positivas e suas experiências místicas, eles as compreendem igualmente no conjunto de sua experiência, como se elas fossem homogêneas.

O Dr. Malinowski estudou detalhadamente a magia dos nativos das Trobriand. Só abordaremos aqui, do seu estudo e de suas análises, o que interessa ao nosso assunto atual. Primeiramente, como os observadores precedentes, ele nota a parte em que os nativos acreditam necessária a magia para suas empreitadas.

> *O trabalho e a magia caminham lado a lado e são inseparáveis, precisamente porque, segundo suas ideias, o trabalho precisa da magia e a magia só tem sentido como elemento indispensável do trabalho. Os dois tendem a um mesmo objetivo. Por exemplo: para construir uma canoa rápida e estável, para ser vitorioso no comércio* ***kula****, para escapar de um afogamento etc. Vemos então que a magia sistemática consiste em um conjunto de ritos e de fórmulas associadas a uma única e mesma atividade, que tendem a um único e mesmo objetivo e que se desenrolam em uma*

série de operações sucessivas que devem ser executadas todas no momento certo.[29]

O mágico não dá a impressão de ser um grande sacerdote que oficia em uma cerimônia solene. Ele parece mais um trabalhador especializado que tem um trabalho particularmente importante para fazer. Não se pode esquecer que todos esses ritos são simples e que as fórmulas são cantadas em público, em voz baixa e rapidamente, sem se preocupar com qualquer efeito vocal impressionante.[30]

Com razão, o Dr. Malinowski estima que a importância capital dessa magia aos olhos dos nativos deve-se ao fato de que eles veem nela uma garantia __ a única ao seu alcance __ contra a má sorte que faria fracassar suas empreitadas. Essa garantia, as operações mágicas retiram, por assim dizer, desse mesmo mundo sobrenatural de onde surgem as más sortes. A aplicação e o valor profissional do trabalhador são condições necessárias do sucesso, mas nem sempre são suficientes. Sem a magia ele talvez não chegue a lugar algum, já que a má sorte pode arruinar tudo.

Os efeitos da magia, mesmo que sejam constatados a todo instante e que sejam vistos como um fato fundamental, são considerados como nitidamente diferentes dos efeitos dos outros modos de ação humana. Os nativos se dão conta muito bem de que a velocidade e a estabilidade de uma canoa são devidas ao conhecimento e ao trabalho de seu construtor. Eles não ignoram o valor de bons materiais e de pessoas que conhecem sua profissão. No entanto, mesmo para a canoa mais bem construída, a magia da velocidade trás ainda alguma coisa a mais. Essa qualidade

acrescentada lembra muito as propriedades da canoa mítica que a faziam voar pelos ares, enquanto que, nas canoas de hoje em dia, elas estão reduzidas apenas a uma velocidade excepcional. (Reconhecemos aqui a participação-imitação entre a canoa mítica e as canoas do presente). *Assim, os efeitos da magia são alguma coisa que se sobrepõe a todos os outros efeitos provenientes do esforço humano ou das propriedades naturais... Na magia da horticultura, não se desconhece, de forma alguma, a parte que vem do solo, da chuva, do trabalho humano. No entanto, ninguém pensaria em cultivar uma horta sem executar todas as operações mágicas necessárias. Espera-se delas precisamente o que uma pessoa espera da "sorte", de um "acaso feliz".*[31]

O horticultor dá o melhor de si e não poupa seu trabalho. Ele faz tudo o que depende dele. O que não depende dele é a ação das potências invisíveis e sua magia lhe permite neutralizá-la, se ela for nociva, ou de virá-la a seu favor. Exercer esse poder mágico equivale a colocar a sorte do seu lado.

O mesmo autor assinalou também outro aspecto das relações entre a sorte e a magia.

> *Encontramos a magia em todo lugar onde os elementos do acaso e do acidente e o jogo das emoções, oscilando entre a esperança e o medo, se dão livre curso. Nós não a encontramos onde o que se quer obter pode ser atingido de forma certeira, onde o resultado depende de forma certa de métodos racionais e de processos técnicos. Além disso, nós encontramos a magia onde um elemento de perigo está em evidência. Nós não a encontramos também*

onde uma segurança perfeita não deixa nenhum espaço para pressentimentos. Eis o fator psicológico. Mas a magia preenche também outra função, da mais alta importância, uma função sociológica... Ela é um elemento ativo de organização do trabalho... Ela fornece também o poder principal que permite se tornar o mestre da caça. A função social integral da magia consiste então, se é que podemos dizer assim, em tapar os buracos e em compensar as insuficiências, em todo lugar onde o ser humano não sabe atingir de forma certeira os fins importantes que ele persegue. Ela lhe propicia uma fé robusta em sua capacidade de vencer. Ela lhe trás também uma técnica mental e positiva em toda parte onde seus meios habituais não conseguem...

Por exemplo, um nativo não cultivaria uma plantação de inhame ou de cará sem magia. No entanto, outros tipos importantes de culturas __ coqueiros, bananeiras, mangueiras, fruta-pão __ passam sem a magia. Ela aparece na pesca ao tubarão, que é perigosa. Na pesca onde é utilizado o envenenamento de um curso d'água, ela está ausente. Se for o caso de construir uma canoa, a magia desempenha um grande papel, mas nenhum quando se constrói uma casa.[32]

Esta limitação do emprego da magia nos empreendimentos onde o sucesso não é garantido foi observada pelo Dr. Malinowski nas ilhas Trobriand. Em muitas outras sociedades ela é empregada de outra forma. (É verdade que os nativos das Trobriand não são, propriamente falando, primitivos). Por exemplo, os nativos da Nova Guiné estudados nos livros do Dr. Neuhauss, **Deutsch Neu-Guinea**,

não concebem que eles possam levar a cabo o que quer que seja sem ritos, encantamentos e fórmulas. O papuanos da ilha Kiwai também são assim. A magia não é menos indispensável para a construção de uma casa quanto para a fabricação de uma canoa. O Sr. Landtman relata as operações mágicas extremamente complicadas que exige a edificação de uma casa dos homens. Dada a orientação mística da mentalidade primitiva, todo empreendimento, mesmo o mais garantido em aparência, poderá sempre lhes parecer comportar um risco. Como saber se uma potência invisível não intervirá para fazê-lo fracassar? Para maior segurança, não se fará, portanto, nada, sem recorrer, de uma forma ou de outra, à magia.

Os fatos precedentes são tirados de trabalhos relativos a ilhas do Pacífico Sul. É necessário acrescentar outros semelhantes observados em outras regiões? Eis somente um, a título de exemplo, retirado de um excelente estudo sobre os nativos Saulteaux, do Canadá.

> *Aos seus olhos, a relação entre a sorte na caçada e os mestres espirituais da caça é perfeitamente clara. Cada nativo, de fato, possui o mesmo conhecimento dos costumes dos animais que os outros, cada um emprega essencialmente o mesmo tipo de armadilhas e os animais estão distribuídos por toda a região de uma maneira quase uniforme. Por que então uma pessoa capturaria um grande número, enquanto um outro caçador, ao examinar suas armadilhas, as encontra vazias? A resposta é evidente. O caçador vitorioso foi ajudado e guiado pelos "mestres" dos animais e esta ajuda faltou ao caçador fracassado. Alguma coisa não foi bem. Talvez seus talismãs (**pawáganak**) fossem fracos. Talvez ele tenha deixado de honrar o*

"mestre" de uma certa espécie animal. Ou então, talvez ele seja um caçador medíocre, no sentido puramente objetivo da expressão. Colocadas à parte suas crenças, o nativo é uma pessoa prática. Ele não espera que os animais lhe caiam do céu, sem que ele tenha feito qualquer esforço. Mas o que precisa ser explicado é a diferença entre as sortes na caça e o que faz com que ela se afaste da média. Esta explicação está expressa nos termos de suas crenças fundamentais.[33]

O que nós chamamos sorte é, portanto, aos seus olhos, o efeito de uma intervenção sobrenatural. Imediatamente eles reconhecem aí uma experiência mística.

*

* *

Certas atividades em que a sorte desempenha um papel mais ou menos considerável e, às vezes, decisivo, permitem ver claramente as ideias que os primitivos possuem nessas circunstâncias e como eles reagem. Eu quero comparar o que entre eles corresponde aos nossos esportes e, de uma forma geral, aos jogos, incluídos os jogos de azar. Os adolescentes e os adultos empregam neles uma boa parte do seu lazer. Muitos desses jogos são simples divertimentos ou passatempos, possuindo em comum o fato de que cada um mostra sua destreza, sua força, sua presença de espírito etc. Outros, sobretudo os esportes de adultos, tomam a forma de uma competição, de um concurso ou de uma luta, como entre nós a esgrima, o boxe, a corrida, a natação, o futebol, o tênis e tantas outras provas esportivas. Trata-se de decidir quem, num grupo de concorrentes, ou qual dos adversários, dos dois campos ou das

duas equipes, levará a vitória.

Os primitivos sabem muito bem que, normalmente, é "o melhor" que ganha. Os campeões, como os nossos, devem primeiramente possuir, além de uma aptidão natural, qualidades de resistência, de discernimento, de decisão etc. Eles se submetem então a um treinamento metódico, minucioso, às vezes severo e prolongado. Estas são as condições necessárias para o sucesso. Mas eles não as julgam suficientes. Como nas atividades que não remetem ao jogo, eles acreditam indispensável acrescentar, à técnica positiva, outra técnica: a mística. Em uma corrida a pé, por exemplo, o campeão mais rápido, o mais bem treinado, o mais certamente superior aos seus rivais sobre todos os pontos de vista, também não está certo de chegar em primeiro lugar. Ele precisa levar em conta a "sorte". Nós diríamos que isso seria nele uma parte menor. Mas eles entendem de outra forma. Nós pensamos em circunstâncias imprevistas, em incidentes fortuitos, em acaso. O que eles tem em mente não é a nossa noção de acaso, que eles ignoram. Eles pensam sempre na intervenção possível e mesmo provável, de potências invisíveis. É delas que depende, em último caso, a decisão. Eu citei em outro lugar as palavras de Culin, em sua obra sobre os jogos dos nativos da América do Norte: "Nunca a vitória é creditada aos meios naturais". Leva a vitória quem dispõe dos encantamentos mais eficazes, ou seja, quem se assegurou do favor das potências invisíveis. Somente isto não bastaria, já que não se dispensa a preparação mais cuidadosa e completa e nem, na própria prova, o esforço mais enérgico e mais persistente. Mas, no fim das contas, é a sorte que decide. A sorte, ou seja, a decisão das potências invisíveis.

Ao treinamento esportivo se acrescentará, portanto, uma preparação "mística", que basta indicar aqui o princípio. Os

concorrentes (ou as equipes) evitarão, primeiramente, tudo o que poderia indispor essas potências. Eles se absterão de certos atos, em particular os atos sexuais; observarão numerosos tabus; se submeterão a tratamentos às vezes longos e penosos, na esperança de comover os árbitros sobre sua sorte, para conciliá-los e tê-los de seu lado até o fim, apesar dos esforços de seus adversários para também lhes angariar este favor.

Entre tantas e diversas competições e lutas, os jogos de azar possuem uma fisionomia especial. Em nenhum lugar se manifestam mais claramente o sentimento e a representação místicos da sorte, que suscitam, nos primitivos, tão fortes emoções. Frequentemente a paixão do jogo os domina como uma senhora tirânica. Eles se entregarão ao jogo sem trégua e nem repouso e só deixarão a partida após terem perdido tudo o que possuem, até suas mulheres e seus filhos.

Como explicar essa obstinação inflexível e frenética? Não pela avidez, pelo desejo e a esperança de adquirir sem esforço e bem rápido uma riqueza que, de outra forma, lhes custaria muito tempo e trabalho. As condições econômicas dessas sociedades, em geral, só comportam um pouco de bens mobiliários. Geralmente, quem está em condições de possuir um pouco mais é levado a partilhar o que tem com quem lhe pede. Quanto à terra, ela é propriedade indivisível do conjunto dos membros do clã, vivos e mortos e não ocorre a ninguém a ideia de que ela possa pertencer a um indivíduo e nem que, por consequência, ela possa ser perdida ou ganhada em um jogo. É preciso, portanto, procurar em outro lugar de onde provém, em tantos primitivos, a violência irresistível dessa paixão. A razão disto parece ser mesmo “mística”. O jogo de azar constitui para eles uma experiência mística privilegiada, cheia de significado, mística.

Na caçada, na pesca, em uma expedição de guerra, numa travessia, num empreendimento qualquer minimamente arriscado, eles contam com a "sorte". Eles aprendem, por experiência própria, se as potências invisíveis os olham ou não com um olhar favorável. Mas essas provas não são tão nítidas quanto aquelas do jogo de azar. Se eles fracassam, seu insucesso talvez seja devido a uma falta de coragem, de habilidade, de perseverança ou a uma causa natural que eles poderiam ter previsto. As potências invisíveis talvez não tenham nada a ver com isso. Além do mais, nesses empreendimentos eles se propõem outra coisa e não tentar a sorte. Não é por diversão que eles enfrentam o alto-mar com suas canoas ou enfrentam animais perigosos com suas fracas armas. A necessidade os leva a isso, pois é preciso conseguir o necessário para viver. O jogo de azar, pelo contrário, é uma atividade em que o risco é expressamente consentido, procurado por ele mesmo. Quando um jogador entra na partida, ele toma livremente esta decisão, como se ele tivesse a intenção de se dirigir às potências invisíveis e interrogá-las sobre suas disposições com relação a ele. A resposta o anima ou o abate. Se ele ganha, ele está certo de suas boas intenções. Se ele perde é porque elas o evitaram.

Jogar é, portanto, uma empreitada que, neste ponto, se parece com qualquer outra. Ele não visa atingir nenhum resultado além dela mesma. Neste sentido, sem paradoxo, ela é, de todas, a mais desinteressada. Nos jogos de força ou de destreza, nas competições esportivas, o desejo de ganhar se mistura com o desejo de dominar, de ser o alvo de todos os olhares, de se sentir admirado e de como ser levado pelo triunfo etc. Estes sentimentos aparecem também na alegria do jogador que ganha, mas numa parte bem menor. Ela é mais pura. Ela nasce quase inteiramente da certeza exaltante de que

as potências invisíveis, solicitadas, lhe concederam seu favor. É uma experiência mística, desejada por ele e não sofrida, sem mistura, onde nada de estranho intervém. Assim, ela possui o jogador. Longe de ser uma simples distração, uma diversão comparável aos outros jogos, ele tem a consciência de tentar aqui o que há no mundo de mais precioso para ele. Isto é uma prova cujo preço pouco conta e também, para sair vencedor dela, nenhum sacrifício o desanima.

*

* *

Para se assegurar do sucesso em suas empreitadas ou em seus jogos e suas competições esportivas, os primitivos misturam operações mágicas com suas técnicas positivas. No jogo de azar, a parte técnica positiva se reduz a nada. Nele, as preparações mágicas são mais importantes. Antes de entrar na partida o jogador procura se prover o máximo possível com trunfos místicos. Assim, entre os nativos da Nova França, escreve um dos padres jesuítas:

> *está fora do meu poder representar a aplicação e a atividade de nossos bárbaros para se preparar e procurar todos os meios e augúrios de alguma sorte e sucesso em seu jogo. Eles se reúnem à noite e passam parte dela remexendo o prato e comentando quem tem a melhor mão. Outra parte é dedicada a lançar a sorte e exortá-la. Por fim, eles se põem a dormir na mesma cabana, em jejum e em abstinência sexual. Tudo isto para terem algum sonho favorável. De manhã, eles se põem a contar o que aconteceu de noite.*
>
> *Por fim, reúne-se tudo o que se sonhou e que poderia trazer boa sorte e coloca-se em um saco para levar.*

*Procura-se em toda parte aqueles que têm sorte no jogo __ os **Ascouandies**, ou diabos familiares __ para darem assistência àquele que tem o prato e ficarem o mais próximo dele quando ele lançar a sorte. Se existem alguns idosos cuja presença seja reconhecida como eficaz e para aumentar a força e a virtude da sorte, não se contenta apenas em levar seus talismãs, mas também em carregá-los sobre os ombros dos jovens para levá-los até o lugar da reunião. E, como passamos naquela região como mestres feiticeiros, não deixam de nos pedir para nos colocarmos em preces e realizarmos cerimônias para fazê-los ganhar.*[34]

A mesma paixão pelo jogo e a mesma preparação mágica acontece entre os nativos do oeste da América do Norte. Por exemplo, na Alta Califórnia, como testemunhou um explorador russo do começo do século XIX.

Os nativos dos dois sexos são extraordinariamente dados ao jogo... Assim que sua fome está saciada, eles dedicam o resto do seu tempo ao jogo. O principal e o mais amado consiste em adivinhar (em qual mão está um objeto etc.). A assistência, em geral bem numerosa, canta e estimula os jogadores com todo tipo de provocações e piadas. Podemos dizer, como prova de sua mansidão, que jamais há discussões entre os jogadores.[35]

Tabaco, contas de vidro, roupas, enfim, todos os presentes que o nativo recebe ele logo coloca em jogo (par ou ímpar) para tentar a sorte. Não havendo mais nada a perder, se ele deplora a perda do que ele tem de mais precioso, é por que isso o impede de continuar a jogar e ele se junta alegremente ao coro que acompanha sempre o

jogo com cantos e danças.[36]

> *A ocupação favorita, podemos dizer, única dos homens, quando as circunstâncias o permitem, é o jogo (par ou ímpar)... O jogo nunca para, enquanto um dos dois não perdeu tudo que tinha.*[37]

Em outra tribo da Califórnia, o perdedor se inflige mortificações.

> *Como todos os selvagens, os Keltas são jogadores inveterados... eles têm uma curiosa maneira de se castigar e se mortificar por ter perdido. Quando um deles foi infeliz no jogo, ele escarifica as próprias pernas, do joelho até o calcanhar, com um sílex ou um pedaço de vidro, esfolando este membro até que o sangue corra abundantemente. Ele faz isso para reencontrar a sorte, acreditando assim apaziguar um mau espírito que age contra ele.*[38]

Entre os Shastas, como na caça, na guerra etc., o sucesso de um homem no jogo é influenciado pela conduta de sua mulher. "Enquanto um homem está jogando, é necessário que ela seja muito prudente com sua alimentação. Ela não come peixe seco e nem castanhas e bebe somente água misturada com um pouco de farinha de castanhas"[39].

Na América do Sul, entre os Araucanos,

> *os jogadores às vezes têm a assistência de feiticeiras (**machi**). Elas influenciam o jogo, dizem, por que elas cuidam das **chuecas** (cruzetas). Elas as colocam na cabeceira de suas camas. Se elas têm bons sonhos, aqueles que as consultam ganham. Caso contrário, ele perdem ou não jogam.*[40]

> *Antigamente, o nativo jogava e jogava ruidosamente, como que com fúria. Ele gritava e invocava a sorte com nomes lisonjeadores, como irmã, mãe etc. "Minha mãe! Minha irmã! Venha! Venha!" Isso quando a sorte o favorecia, caso contrário, ele proferia violentas imprecações. Ele golpeava o peito com força, se agitava e suava. Ele tinha o costume de ficar jogando dias inteiros. Ele arriscava tudo o que tinha: dinheiro, objetos e animais.*[41]

*

* *

O significado dos jogos __ em particular dos jogos de azar __ para os primitivos, se esclarece ainda mais quando são comparados com a adivinhação. Inúmeros processos adivinhatórios lembram singularmente o jogo de par ou ímpar. O que eles procuram é uma resposta para sim ou não. Encontraremos numerosos exemplos nos capítulos VI e VII de **Mentalité Primitive**. Desta forma, "na ilha de Motu, no momento do combate, o chefe segura seu dedo médio (*natugu*) com a outra mão e diz: '*Natugu*, *natugu*, devemos partir ou devemos ficar?' Ele estica o dedo. Se ele ouve um estalo, ele fica em casa ou bate em retirada. Caso contrário, ele avança"[42]. Ele poderia, com mesma intenção, fazer sua decisão depender de uma prova do jogo do par ou ímpar, por exemplo. Se ele ganha, ele se arrisca; se ele perde, ele se abstém. De fato, esta forma de adivinhação consiste em consultar as potências invisíveis que, de acordo com seu humor, farão fracassar ou vencer a empreitada em vista. O que importa é que sua resposta seja sem ambiguidade e que não se fique exposto a uma má interpretação. Coloca-se então as potências interrogadas em um dilema simples: ou os dedos do chefe estalam ou não. Como no

jogo de par ou ímpar, só cabe dizer sim ou não.

Existe, no entanto, entre as práticas adivinhatórias e o jogo de azar, uma diferença importante. Recorre-se, em geral, a este tipo de processo adivinhatório, para saber, em caso de um dilema, qual decisão tomar. Deve-se arriscar ou não? É necessária uma informação segura sobre este ponto precioso, enquanto que o jogador joga unicamente por jogar. Esta atividade parece gratuita. Ela não responde a uma necessidade, a não naqueles jogos onde se exibe força, destreza, superioridade ou então para se distrair em companhia.

No entanto, como se observou há muito tempo, estes últimos jogos, entre os primitivos, possuem um fim utilitário. Em muitas tribos __ na Nova Guiné, por exemplo __ os jogos com fios (*cat's cradle*) são reservados a uma estação determinada. Então, todos se envolvem nele: homens, mulheres e crianças, pois o jogo deve exercer uma influência favorável sobre o crescimento das plantas. Às vezes, quando termina o jogo, enrolam-se os fios ao redor dos brotos para ligá-los aos seus tutores. Em outros lugares, as gangorras, os balanços, possuem uma virtude mágica semelhante. Alguns desses jogos são como certos ornamentos que só servem como enfeite, mas que tiveram, na qualidade de amuletos e talismãs, um significado místico cuja lembrança desapareceu. O mesmo acontece com jogos que se conservaram através de séculos e milênios. Qualquer traço de sua função mística original se apagou. Eles se perpetuam como diversão, às vezes somente para o prazer dos pequenos.

Da mesma forma, as corridas, as lutas, as competições não foram, entre os primitivos, instituídas unicamente com vistas ao esporte. Como os jogos que acabamos de mencionar, como a recitação de mitos e lendas em certas épocas do ano, eles devem

exercer uma influência mágica favorável. Por exemplo: dois times se formam, o "pessoal da água" (*water people*) luta contra adversários em número igual ao seu. De acordo com o resultado, conclui-se que as chuvas serão abundantes, médias ou insuficientes. Em consequência, afundam-se as plantas na terra a uma profundidade mais ou menos grande, calculada de acordo com a superioridade mais ou menos estabelecida pelo time vitorioso. A prova tem, portanto, um valor adivinhatório, como muitos jogos. Mas tem-se, se não nitidamente, pelo menos o sentimento de que essa operação mágica não serve somente para obter uma informação sobre um tema de interesse. Ela contribui também para trazer a chuva que se deseja.

Há um outro fato semelhante, observado recentemente entre os Pueblos (América do Norte) em Isleta, em Taos e em outros lugares também. Corridas acontecem na primavera e os concorrentes se preparam para elas com um duplo treinamento, positivo e místico, em que o jejum, os sonhos, as práticas adivinhatórias, os tabus e encantamentos de todos os tipos possuem um grande destaque.

Antes da partida, esfregam-se os concorrentes com penas de águia,

> *para lhes dar força. O objetivo das corridas é propiciar ao sol e à lua o poder de realizar sua viagem... Dizem aos brancos que é uma cerimônia em honra aos santos dos moradores de Taos, que são cristãos, pelo menos aparentemente, mas isto não passa de uma hábil camuflagem... Nas duas localidades __ Isleta e Taos __ a corrida é feita por revezamento e tem por objetivo assegurar a marcha do sol e da lua. A pista tem um comprimento de uns setecentos metros, pelo menos. Ela se*

estende paralela ao rio, de leste a oeste (ou seja, na direção que seguem esses corpos celestes). Ao percorrerem a pista de uma ponta à outra, os corredores representam o caminho que o sol e a lua farão no céu e a corrida dos astros simbolizada desta forma realmente acontecerá.[43]

Veremos mais adiante (cap. VII) sobre o que se fundamenta a confiança dos primitivos na virtude da representação. O resultado desejado é obtido através da operação mágico-simbólica que o representa antecipadamente como realizado.

Mesmo os jogos de azar, que parecem não ter outro objetivo além do próprio jogo, da emoção que ele proporciona e da alegria de ganhar, participam desse caráter mágico-simbólico. Como as práticas adivinhatórias, das quais eles são próximos, eles possuem o valor de experiências místicas provocadas. Eles são meios de se saber sobre as disposições das potências invisíveis, com o sentimento obscuro de que, ao solicitar assim sua resposta, elas se inclinam para o sentido ardentemente desejado.

O significado místico dos jogos de azar, em particular, não para aqui. O resultado da partida pré-figura o futuro que espera o jogador e, ao pré-figurá-lo, contribui para determiná-lo. Se ele perdeu, sua desgraça é o símbolo, o sinal e, portanto, a causa de outros infortúnios que vão atingi-lo. Ele ganhou? O sucesso de seus próximos empreendimentos está assegurado. O resultado da partida não lhe informa somente quais são as disposições presentes das potências invisíveis a seu respeito, mas também o que elas prometem ou ameaçam ser em seguida.

Assim se explica porque os primitivos, quando estão em vias de perder, só deixam a partida quando não lhes resta mais nada a arriscar. Não os tome por jogadores que “correm atrás de seu

dinheiro". Trata-se de outra coisa. Seu ardor furioso é como que uma súplica apaixonada, onde se mistura um esforço coercitivo mágico. É preciso a todo custo evitar os males anunciados e, portanto, também causados pelo desfavor atual das potências invisíveis. Para eles, tentar assim a sorte e, se ela se mostra desfavorável, insistir até o fim para fazê-la virar, não é, propriamente falando, um jogo. É um ato de uma seriedade às vezes trágica e, poderíamos dizer, quase religiosa. Entre suas experiências místicas, esta é uma das mais intensas. É uma daquelas que lhes dão o sentimento mais pungente de um contato imediato com as potências invisíveis que estão com sua sorte nas mãos.

***

Capítulo II

O insólito como experiência mística

Índice

O que nós chamamos sorte, acidente, azar, é sentido e pensado pelos primitivos como uma experiência mística. Sua maneira de reagir a eles não deixa dúvida sobre este ponto: o caráter próprio de uma experiência assim consiste no fato de que eles experimentam a presença, em geral inesperada, de uma potência sobrenatural e que eles possuem também a consciência de um contato imediato com o mundo dos seres invisíveis.

Seria cansativo __ supondo que fosse possível __ enumerar todas as outras circunstâncias em que sua experiência oferece este caráter. Aliás, elas se prestariam mal a uma classificação. Eu me limitarei então a examiná-las sob as três formas mais habitualmente encontradas: 1) aquela que acontece com a aparição de alguma coisa

insólita; 2) os sonhos e as visões; 3) as diversas outras maneiras como os espíritos e os mortos revelam aos vivos sua presença e sua ação.

No momento de entrar neste estudo, não será talvez inútil lembrar que um traço é comum a essas experiências místicas. Um traço fundamental que não se deve jamais perder de vista. Elas são todas de natureza essencialmente afetiva e quase não provocam qualquer esforço no sentido de melhor conhecer o ser ou o fato que é seu objeto. Sem dúvida que o sentimento imediato de um contato com potências invisíveis, de sua presença e sua ação, implica em alguma ideia sobre sua natureza. Mas não é no sentido de esclarecer ou de aprofundar o conhecimento do que elas são que essa experiência dispõe os primitivos. A emoção que os invade imediatamente os ocupa inteiros. Se, como acontece frequentemente, eles acreditam então se encontrar em uma situação perigosa, sua atenção se concentra nos meios de se safar dela, que a tradição, em geral, lhes ensinou. Nesse momento, qualquer outro pensamento parece excluído.

*

* *

A impressão produzida sobre um primitivo pela aparição ou o encontro de alguma coisa insólita é quase invariável. Ele fica emocionado e, às vezes, perturbado ou aterrorizado; raramente a surpresa o domina. Ou, melhor dizendo, é uma surpresa a qual seu subconsciente está preparado. Sem pensar, ele espera por isso. “Sua atenção está sempre em vigília e ele espera o insólito”[44], diz o Sr. Cailliet, falando do Malgache. A mesma observação foi feita nas regiões as mais afastadas umas das outras. Assim, nas ilhas Nicobar,

> *tudo o que acontece regularmente não se supõe que seja necessária uma causa ou, pelo menos, que se precise se preocupar com isso. Mas, o que acontece excepcionalmente deve ter sua causa e as circunstâncias visíveis e exteriores que acompanham esse evento só podem ser instrumentos nas mãos de personalidades invisíveis. Além dos fenômenos, é preciso procurar sua causa real. Ela será encontrada, quase com toda certeza, em um dos inumeráveis espíritos da terra, do ar ou do mar.*[45]
>
> *Elas somente, a raridade ou a estranheza de um objeto bastam para lhe dar poder.*[46]

Na África austral, um dos primeiros missionários que viram os Bechuanas fez a seguinte observação: "Dada sua condição de ignorância, o que quer que seja desconhecido e coberto de mistério se torna objeto de veneração supersticiosa. Não se conhecem as causas segundas e elas são substituídas por potências invisíveis"[47].

Entre os Dinkas (Sudão anglo-egípcio),

> *não há um evento ou acidente um pouco fora do comum que seja que não pareça ter um significado religioso e demandar um sacrifício. Podemos citar, de acordo com o que nos relata o Sr. H. L. Wilson, o que fez um Cic Dinka que tinha observado em sua horta uma abóbora extraordinariamente grande. Ele não a colheu. Ele disse, pelo contrário: "O espírito desceu" e logo preparou o sacrifício de uma cabra, cujo sangue foi espalhado sobre a planta... A primeira vez que aviões apareceram, foram sacrificados quase cinquenta touros e um idoso confessou um assassinato cometido vários anos antes.*[48]

Mais dois exemplos: um, recolhido na América do Norte e o outro, na América do Sul.

> *Os Cherokees dão uma enorme importância ao uso medicinal de certas plantas, às quais, aliás, não se reconhece virtudes curativas que lhes sejam próprias, mas estima-se que elas possuam um impressionante poder, por causa do que há de misterioso em seu comportamento: uma maneira de crescer extraordinária, a inclinação bizarra de seus ramos etc. ... O insólito, o curioso, o que é raro e difícil de encontrar, desempenharam sempre e por toda parte, um papel considerável na* ***materia medica*** *de todos os tempos e de todos os povos... O mesmo acontece aqui.*[49]

> *Os antigos peruanos adoravam tudo o que lhes apresentava aparência sobrenatural, por mais insignificante que fosse. A tudo o que saía da média de sua experiência da vida de todos os dias, eles atribuíam uma origem divina.*[50]

Na Bolívia,

> *durante uma viagem, os nativos se tornam ainda mais supersticiosos que de hábito. Qualquer coisa de extraordinário, qualquer grito, qualquer som os assusta. Eles veem nisso uma advertência de suas divindades para que não se deixem surpreender por um acidente.*[51]

> *Ainda hoje os nativos e os mestiços continuam a venerar as cavernas sombrias, as altas montanhas desertas e desprovidas de vegetação, os lagos, os rios, os montes de lama bizarramente formados, as pedras que possuem veios em forma de cruz ou arabescos ou que lembram*

ligeiramente uma figura humana, enfim, tudo o que oferece alguma particularidade estranha.[52]

*

* *

Os termos empregados para descrever a impressão produzida sobre os primitivos pelo aparecimento ou o encontro do insólito são, portanto, os mesmos em quase toda parte: mistério, veneração supersticiosa, origem divina, significado religioso, advertência das divindades etc. Com toda evidência, esse encontro age sobre eles como um contato imprevisto e temível com as potências invisíveis e sua reação tem quase a uniformidade de um reflexo.

De onde vem o fato de que essa experiência mística seja acompanhada tão invariavelmente pela emoção característica à qual eles não se furtam e na qual os elementos de medo predominam? "Seja acompanhada" é dizer muito pouco. Essa emoção é uma parte integrante, essencial, da própria experiência. Por que esse pavor, aparentemente instintivo, no contato com as potências sobrenaturais? Nem todas são consideradas hostis por definição e nem sempre como maléficas. Os primitivos, em certas circunstâncias, não poupam nada para assegurar sua presença e seu apoio. Lembremos das cerimônias de iniciação e de fecundidade que ocupam tanto lugar na vida dos australianos, dos papuanos e dos melanésios, onde eles procuram obter uma participação, uma comunhão com alguns de seus mortos, de seus heróis míticos, de seus ancestrais totêmicos. Lembremos também dos esforços dos jovens nativos da América do Norte para merecer que um espírito venha lhes conceder o favor de uma visão e de uma revelação. Por fim, o costume tão difundido, como veremos em seguida, de provocar sonhos onde se receberá conselhos dos seres invisíveis etc.

O que amedronta não é, portanto, o próprio contato com eles, mas suas supostas disposições. É, acima de tudo, o caráter insólito, seja do ser ou do objeto que aparece, seja do encontro que, ao revelar sua presença, logo põe em ação a categoria afetiva do sobrenatural. Emoção igual a que determinam os acidentes. Estes __ nós vimos no capítulo precedente __ são imediatamente sentidos e interpretados não somente como infortúnios, mas também e sobretudo, como portadores de desgraças, o que eram os *monstra* e os *portenta* dos romanos.

Esse pavor quase religioso inspirado pelo insólito está expresso frequentemente de maneira impressionante nos provérbios. Eis alguns característicos: “O que veio sem ter o costume de vir mostra o que não temos o costume de ver”. Ou seja, como explica o Sr. Gaden, todo acontecimento insólito tem consequências igualmente insólitas. “O que foi visto mas não reconhecido e esperado lhe diz: ‘Fuja!’” Ou seja: é preciso fugir o mais rápido possível de tudo que é insólito. “O que não tem o costume de morrer e morreu faz com que aqueles que tiram as peles tenham medo de esfolar”. Ou seja, aquele que não tem o costume de morrer é um animal desconhecido na região ou um monstro. Deve ser tocado com medo, pois tudo o que é insólito mete medo e deve-se desconfiar. Isto é dito para expressar o medo que inspira uma coisa que não se tem o hábito de ver[53].

O caráter insólito de um ser, de um objeto, de um encontro, revela, portanto, a presença de potências cuja ação vai ser funesta. Não é tanto o misterioso e o desconhecido que eles temem. É, pelo contrário, porque se sabe que, ao se manifestarem dessa maneira, elas pressagiam certamente uma desgraça, sem mostrar, no entanto, qual será ela. É a ameaça que é o mais grave.

A mentalidade primitiva, como se sabe, distingue mal o "sinal precursor" e a "causa". Os presságios não são simples advertências sobre o que convém evitar ou fazer. Eles têm sua eficácia própria. Eles contribuem para trazer o que predizem. Se, portanto, o insólito ao aparecer anuncia o mal, ele tem também uma parte de responsabilidade nas consequências funestas que certamente o seguirão. De sorte que, os acontecimentos e os seres extraordinários, estranhos, que fogem do comum, que infringem as regras habituais, já são malfazejos pelo simples fato de aparecerem. Eles não revelam somente que uma ação nociva vai acontecer ou já está acontecendo desde o presente. Eles próprios já a provocam.

Assim se explicam, por exemplo, os "portadores de desgraças", que o Sr. Kruyt reuniu uma tão rica e tão instrutiva coleção sob o nome de *measa*. Eu citei alguns deles em outro lugar[54]. Eis mais uns dois ou três, dos mais típicos.

> *Quando as galinhas cacarejam em uma hora incomum, ou de uma maneira fora do comum, isso coloca em ação funestas influências. Alguém da família de seu dono vai morrer... O único meio de evitar essa desgraça é pegar a ave culpada e matá-la.*[55]

O próprio Sr. Kruyt indica a razão dessa crença singular. Como o canto insólito de uma galinha pode causar a morte de uma pessoa? É porque ele enfeitiça. A galinha que faz isso demonstra que é um tipo de feiticeira sob a forma de uma ave. Então, não há outro recurso que não seja se livrar dela, como se faz com os feiticeiros: matando-a.

Da mesma forma,

> *quando uma galinha põe um ovo muito pequeno, isto é* ***measa****. Em Napoe, afirma-se que galos põem ovinhos,*

bem redondos... Mata-se e come-se a galinha que pôs um desses ovos... caso contrário, o enfeitiçamento que provém desse fenômeno insólito vai trazer desgraça ao dono da galinha.[56]

Fatos deste tipo são inumeráveis. Todas as plantas cultivadas, todos os animais domésticos, por pouco que apresentem alguma coisa de inabitual ou de estranho, são logo suspeitos __ ou, melhor dizendo, reconhecidos __ como agentes de uma influência enfeitiçante e são logo tratados como se deve. Em Célebes, "a voz do gato tem uma força mágica. Quando ele mia de uma maneira insólita, isso é a prova de que esse gato é a forma sob a qual aparece um lobisomem e alguém logo vai cair doente"[57]. Aqui é dito expressamente que esse gato não é um animal de verdade, mas um feiticeiro.

Na África oriental,

tudo o que acontece de insólito tem uma influência perniciosa sobre a chuva. Assim, a grande fome de 1898-1899 foi, em geral, considerada pelos nativos como uma consequência da construção da estrada de ferro de Uganda. Quando os trabalhos se aproximaram de Kisuma, no lago Vitória e a chuva veio a faltar, sua convicção foi ainda mais reforçada. Talvez, no entanto, isso não fosse por causa do evento insólito em si, mas aos trilhos, essas cordas de ferro estendidas sobre o chão.[58]

O ferro trás o mal aos campos. Entre os Bageshus do Monte Elgon,

os primeiros esforços para colocar em marcha a indústria do algodão, em 1909, se chocaram com uma

enérgica resistência da tribo. De acordo com os nativos, as sementes de algodão estavam enfeitiçadas e deixariam as mulheres inférteis. A mesma objeção aconteceu por ocasião da introdução do café. Atribuía-se aos arbustos as mesmas propriedades mágicas.

Quanto aos animais, minha mula foi inicialmente objeto das mais graves suspeitas. Era um animal e, portanto, algo que os nativos compreendiam. Mas era um animal estranho e desconhecido, portanto, malfazejo e em relação com a feitiçaria. Aconteceu de, na primeira vez que percorri montado as colinas, as colheitas foram fracas. Foi consenso de que a mula as havia enfeitiçado. Entre parênteses, acreditava-se que sua alimentação cotidiana era composta por crianças recém-nascidas![59]

Entre os Ba-ilas (Rodésia do Norte),

a toupeira não é rara, mas é vista raramente na superfície da terra e durante o dia. Por consequência, é ***tonda*** *percebê-la durante o dia e fora de seu buraco. Se você ver uma, ela faz uma careta e, por consequência, um dos seus morrerá. Mas vê-la em seu buraco não tem nenhuma importância.*[60]

Comparando estes fatos com os precedentes, podemos traduzir assim o pensamento dos Ba-ilas: "A toupeira percebida em seu buraco durante o dia não passa de um animal comum. Mas vê-la sobre o solo em pleno dia é insólito. Evidentemente isto não é um animal de verdade, é um feiticeiro disfarçado".

Também, entre os Ainus,

no último ano, uma curiosa anomalia apareceu em

minha horta: uma abóbora de pescoço dupla. Eu fui um dia cortar a metade para cozinhar, mas os empregados me suplicaram que eu não fizesse nada, pois, segundo eles, se eu a comesse eu seria, certamente, enfeitiçado. O porquê eles não souberam me dizer e nenhum deles parecia saber. É uma crença firme entre os Ainus, de que os legumes e frutas duplos enfeitiçam quem os come e causam desgraças. Se, no entanto, a metade de um fruto duplo foi comido, é preciso que a outra metade também o seja pela mesma pessoa. Esta segunda metade neutraliza a influência maligna da primeira.[61]

Esta é uma prova de que essas plantas e frutos duplos são vistos como vegetais-feiticeiros, pois, segundo uma crença muito difundida, quando alguém sofre os malefícios de um feiticeiro, o único meio de salvar-lhe a vida consiste em descobrir o feiticeiro, forçá-lo a confessar e forçá-lo a desfazer o que ele fez. Com a segunda metade do fruto enfeitiçada, só a segunda poderá desenfeitiçar.

Entre esses mesmos Ainus,

qualquer peixe anormal, que foge do comum por sua forma ou por sua cor, é visto como um demônio portador de desgraças. Assim que é capturado, ele é jogado de volta à água, como oferenda ao demônio do mau tempo, a quem se supõe que ele pertença. Passou um tempo conosco um rapaz que nos contou a seguinte história, que é uma excelente ilustração desta crença. Um dia, ele estava pescando com seu pai, ao largo. Eles pegaram uma tartaruga do mar. Quando eles a trouxeram a bordo, perceberam com surpresa que ela tinha uma pata mais

branca do que a outra. Era um mistério perturbador. Era uma monstruosidade. Vendo isso, eles ficaram com medo. Um pouco depois, o pai declarou que isso era o que ele chamava de ***ikonnup****, ou seja, um animal portador de desgraças, um monstro marinho. Por causa disso, após ter feito uma prece, ele cortou essa pata com seu facão e a jogou no mar com a tartaruga. Feito isso, ele interpelou o monstro em voz alta: "Ó demônio que provoca as tempestades! Nós te devolvemos esse animal que é seu. Vigie-o bem!"*[62]

*

* *

Examinando com mais cuidado os seres e os acontecimentos *measa* e os outros do mesmo gênero, "insólito" é o termo que melhor convém para designá-los? Ele não expressaria melhor a impressão produzida sobre mentes orientadas como as nossas? Ele não deixaria na sombra justamente o caráter misterioso e temível, através do qual sua aparição emociona os primitivos? "Insólito" é uma palavra com conotação negativa. Ela significa não-habitual, não conforme à regra ou o costume, fora do comum. Ela marca uma infração, um tipo de anomalia ou desvio. O conteúdo positivo do termo é a ideia do habitual e da regra que ele indica que o objeto se afastou. Isto acontece na grande maioria das línguas ocidentais. Porém, trata-se de dar conta do que, na experiência dos primitivos, caracteriza essencialmente os seres e os acontecimentos cuja natureza insólita lhes parece funesta e cheia de perigos; estes termos negativos são totalmente inadequados. O que os primitivos acentuam, ao pronunciarem palavras como *measa*, é a ameaça revelada pelo encontro do que chamamos insólito. Seus termos não

são negativos, mas positivos.

Esta observação faz mais do que uma distinção puramente linguística. Ela ressalta a diferença que, nessas circunstâncias, separa da nossa a atitude mental dos primitivos. Para nós, os seres, objetos, acontecimentos "insólitos", são simples exceções à regra, simples infrações à normalidade. Por mais surpreendentes que eles possam parecer inicialmente, nós sabemos que, cedo ou tarde, eles se explicarão da mesma maneira que os outros. Nos corpos vivos, por exemplo, os fenômenos patológicos não são regidos por outras leis que não sejam as fisiológicas. A teratologia se fundamenta nos mesmos princípios que as outras ciências biológicas. Enfim, de uma maneira geral, estamos convencidos previamente de que os fatos anormais são todos tão inteligíveis quanto os outros. Eles se apresentam inicialmente como exceções, que podem desconcertar, mas não supomos neles nada de essencialmente misterioso. É, portanto, natural, que nos contentemos em chamá-los de insólitos, o que não implica em nada além da constatação dessa aparente excepcionalidade.

A mentalidade primitiva ignora essa representação intelectualizada do mundo. Falta a ela nosso conjunto de conceitos hierarquizados que é sua estrutura. Ela não dispõe desses quadros, ao mesmo tempo rígidos e flexíveis (pois a experiência permite retificá-los na medida em que o conhecimento dos fatos se torna mais completo e mais preciso), onde o insólito, o estranho, o anormal, acabam sempre por encontrar seu lugar. Ela nem mesmo faz ideia de que tais quadros possam existir. Não que as sequências regulares dos fenômenos lhes escapem sempre. Ela as conhece, pelo contrário, muito. Mas ela não pensa nessa ordem natural, à qual as necessidades da prática exigem imperiosamente que ela se

conforme. Os primitivos agem geralmente como se eles a concebessem. De fato, essa representação não se formula em seu pensamento, mas está implícita nele.

Por consequência, os seres, os objetos, os acontecimentos, não fazem parte necessariamente de um todo homogêneo e não se enfileiram uns após os outros, em virtude de leis pré-existentes. Se eles impressionam por um caráter insólito, estranho, anormal, a categoria afetiva do sobrenatural logo entra em ação. Os primitivos se sentem então em contato com uma realidade não excepcional (essas impressões são frequentes), mas além do ordinário.

A experiência do sobrenatural se distingue assim da experiência do natural. A primeira é mística, a segunda, comum. No entanto, o natural e o sobrenatural, embora sentidos como distintos, se interpenetram. Uma mesma experiência pode, num instante, nós vimos acima, mudar de caráter. Quando os Abipones, de Dobrizhoffer, encontram um tigre, eles reconhecem inicialmente o animal cuja aparência lhes é familiar e não se emocionam. Mas, às vezes, subitamente, alguma coisa de singular, de inabitual em sua aparência os impressiona. É um lampejo. Esse tigre não é um animal comum. Ele é então outra coisa que não um animal. É um *kanaïma*, um feiticeiro. Da mesma forma, o Canaque do Sr. Leenhardt acreditava estar lidando com um tubarão como os outros. Ao encontrar seu olhar, ele sentiu, num piscar de olhos, que estava diante de um ser humano, de um fantasma. A experiência, inicialmente comum, tornou-se instantaneamente insólita e, ao mesmo tempo, mística. Em casos assim, ao mesmo tempo em que a categoria afetiva do sobrenatural entra em ação, acontece o que poderíamos chamar de uma espécie de brusco desnivelamento mental. O sujeito passou sem transição do plano positivo para o

plano místico. As reações motoras, ao mesmo tempo, mudaram. O Abipone sabe que é inútil e perigoso atacar um tigre-*kanaïma*. O Canaque se apressa em se livrar do tubarão-fantasma, para que ele se afaste.

*

* *

A mensagem trazida pelo insólito é de mau agouro. O que é fora do natural é, ao mesmo tempo, contra o natural, ou seja, aos olhos dos primitivos, é um portador de desgraças. Para que eles tenham essa impressão, não é necessário que eles estejam totalmente em presença de acontecimentos ou seres extraordinários, que jamais foram vistos. Lembremos do terror dos negros do vale do Congo, com a aparição dos primeiros brancos. Basta um desvio, mesmo pequeno, da ordem costumeira. Uma ligeira mudança na forma e na aparência dos seres. Imediatamente um pressentimento os perturba.

Poucos anos se passam depois que uma tribo primitiva viu um eclipse lunar, para não falar dos eclipses do sol, menos frequentes. Os mais idosos certamente não ignoram que o eclipse dura pouco e que o astro rapidamente retoma seu aspecto comum. No entanto, a cada novo eclipse, o efeito de terror se reproduz tão intenso quanto na vez anterior. O que angustia os nativos não é o próprio eclipse, que eles já conhecem; é o eclipse enquanto fenômeno inabitual e revelador de uma potência sobrenatural intervindo no curso das coisas. O que vai certamente produzir consequências funestas. Acontece então o efeito de uma mau presságio. Os primitivos sabem muito bem que, cedo ou tarde, todos os membros de seu grupo deixam de viver. Muitos acreditam, no entanto, que a morte jamais é natural. Ela revela que uma potência sobrenatural interveio. Ela é, ao mesmo tempo, para esse grupo, uma mácula, um infortúnio e o

anúncio de outros infortúnios.

O Pe. Heinrich Meyer foi testemunha do efeito produzido por um eclipse total da lua entre os nativos próximos de sua missão.

> *Eu ouvi as mais diversas opiniões, mas todos estavam assustados. Aquilo era para eles alguma coisa de sinistro, como se uma grande desgraça estivesse para acontecer. Como se o mundo fosse perecer. Em todas as aldeias bateram-se grandes tambores enfeitados com grandes conchas marinhas. Queria-se despertar a lua, que se acreditava estar a ponto de morrer, pois, se a lua morre, uma grande catástrofe acontece.*

Eis o significado místico do eclipse, que o torna apavorante. Quanto à sua causa,

> *eu recebi as explicações as mais impressionantes. Na região de But, as pessoas diziam que em Kairim tinham atirado em um porco no qual a lua havia se transformado e que, assim, ela havia morrido. Na região de Ulau e de Jakamal, pensava-se que em Tumleo um homem tinha matado um grande peixe, que era a lua, daí, o eclipse. Num outro lugar, diziam ter visto numa árvore a pegada sangrenta deixada pela lua, que tinha sido ferida sob a forma de um javali e tentara se refugiar no céu. Outros acreditavam que a lua estava em chamas e era a fumaça que estava encobrindo-a etc.*[63]

Da mesma forma, em inúmeras sociedades primitivas, o nascimento de gêmeos causa perturbação e alarme. Os nativos sabem, no entanto, muito bem, que o fato não é inédito. Os nascimentos gemelares acontecem mais ou menos frequentemente e

não são, de forma alguma, desconhecidos. Pouco importa: cada vez que nasce um gêmeo a emoção toma conta das pessoas. Dar-se-ão ao fato, como para o eclipse, as explicações as mais fantasticamente diversas. Mas, salvo exceções, elas concordarão em ver nele um prodígio, um tipo de *monstrum*, portanto, um portador de desgraças. Eu não vou entrar em detalhes sobre as medidas que se tomam para interromper as consequências funestas que se teme. Geralmente faz-se desaparecer um dos gêmeos e, mais raramente, os dois. É indispensável purificar o grupo, já que este acontecimento antinatural o colocou em estado de receptividade para o mal. Para isso, executam-se cerimônias. Tabus são impostos; mais severos, mais numerosos e mais longos para os pais dos gêmeos e, especialmente, para sua mãe. Como foi que, ao invés de dar à luz uma única criança, como normalmente, a mãe trouxe duas ao mundo? Ela não sabe, mas, nem por isso ela se considera menos responsável. Ela é a causa da desgraça que vai cair sobre o grupo.

Vimos acima (cap. II) que entre os Ainus os frutos e os legumes duplos são mais do que suspeitos de feitiçaria. Da mesma forma, para muitos primitivos, um nascimento gemelar enfeitiça. Só para citar um exemplo desta crença: entre os Babembas,

> *há vários acidentes de parto, tais como: trazer gêmeos ao mundo, um aborto, uma criança natimorta, uma criança cujos dentes de cima nascem primeiro...*
>
> *Para eles, dar nascimento a um ser assim, é mau agouro. A criança é considerada como um mau gênio e merece a morte...*
>
> *Assim que se espalha a notícia de que a mãe trouxe ao mundo dois gêmeos, toda a aldeia é considerada como maculada. As fogueiras são apagadas e as cinzas são*

jogadas à oeste em uma fossa etc. Uma cerimônia especial por parte dos pais dos gêmeos deve ser feita para purificar a aldeia. Querer infringir essa lei de tabu seria incorrer nas piores desgraças.[64]

Às vezes também __ embora bem menos frequente __ um nascimento gemelar é acolhido como um evento feliz ou mesmo com arroubos de alegria. Vistos como seres mais do que humanos, os gêmeos são causa de alegria. Eles se tornam objetos de respeito e quase de adoração. Seus pais e, em primeiro lugar, sua mãe, são felicitados, festejados, honrados. Não há limites para testemunhar-lhes seu reconhecimento pela bênção que eles concederam.

Esta mesma ambivalência de atitudes dos primitivos acontece com relação aos albinos. Eles não são desconhecidos; eles já foram vistos. Mas, isso acontece apenas excepcionalmente. É uma anomalia e, portanto, em geral, eles assustam. Só para citar um ou dois casos: em Nias, "o nascimento de um albino é frequentemente atribuído à co-habitação de uma mulher com um espírito maligno... Este pode tomar a aparência do marido e, assim, enganar a mulher. como os albinos devem trazer desgraças à aldeia, eles são, em geral, mortos"[65]. Entre os Dayaks de Koelakapoeas, "quando uma mulher dá à luz albinos, é porque ela teve relações sexuais com espíritos. A criança fica viva e a mulher é condenada a pagar uma multa por adultério"[66]. Às vezes também, esses seres insólitos inspiram sentimentos mistos de respeito e medo. Em Houaïlou, na Nova Caledônia, "os albinos são respeitados e temidos. Seu aspecto estranho os coloca fora da lei na aldeia e concedem-se indulgências especiais para eles. Não se sabe em que medida eles não têm nada a ver com os deuses"[67].

*

* *

Colocando de lado as exceções relativamente pouco numerosas, a aparição de seres ou acontecimentos insólitos equivale, portanto, a um presságio funesto. Nós encontramos uma nova prova disso nas línguas de numerosas sociedades primitivas. Elas possuem um termo especial, sem correspondente exato nas nossas, para designar ao mesmo tempo esses seres e esses acontecimentos e as consequências que sua aparição vai produzir. Eis algumas dessas palavras, recolhidas em regiões bem afastadas umas das outras.

Nós já sabemos que, no centro de Célebes, *measa* não significa propriamente "insólito", mas portador de desgraças porque é insólito. O que o termo expressa primeiramente não é o caráter inabitual do ser ou do acontecimento; é a revelação alarmante de que ele traz uma desgraça próxima, por causa da ação de uma força sobrenatural. Por mais insignificante que pareça um fato *measa*, as consequências dele podem ser muito graves. "Quando uma cadela dá cria somente a filhotes machos ou fêmeas, isto é *measa*. Se uma cadela come seus filhotes, isto é ainda pior. É preciso matá-la imediatamente, com o que resta da ninhada e enterrá-los"[68]. Quando um coqueiro gera frutos antes do tempo, isto é *measa*. Esta crença não se aplica ao coqueiro somente, mas também a todas as árvores frutíferas que dão frutos mais cedo do que de costume[69]. A lista desses *measa* seria interminável.

Nas ilhas Salomão,

> *emprega-se a palavra* ***anoa*** *para expressar a ideia do que nós chamamos presságio, sinal precursor ou prodígio. Em Sa'a existe também outra palavra:* ***hu'ilu'ite****, que designa alguma coisa que perturba o curso natural dos acontecimentos. Por exemplo, um maremoto, um tremor de*

> *terra desastroso, um ciclone ou um acontecimento que só pode ser atribuído à intervenção de um morto; por exemplo, o salvamento milagroso de uma tripulação no mar. Em Ulawa, usa-se a palavra* ***anoa*** *nestes dois sentidos: presságio e milagre.*[70]

Observe-se que não está excluído que o fato insólito seja um bom prodígio.

Na África austral (Rodésia do Norte), entre os Lambas, "chama-se *imbiko* os presságios de morte, os prodígios que anunciam uma catástrofe ou os avisos para evitar um mal que sempre leva à morte"[71]. Na África oriental, entre os Safwas,

> *quando alguém encontra um camaleão que cava um buraco no chão, isto é* ***mahosi*** *(exatamente como se diz em Célebes, isto é* ***measa****). Da mesma forma, quando se encontra de dia um animal nojento (****Stiukkatze****), que é um animal noturno ou quando vermes saem de seu corpo, isto é um* ***mahosi*** *particularmente insólito e particularmente alarmante. Todo ato de um animal contrário a seus hábitos (a tartaruga que, quando encontrada, ao invés de parar e esconder a cabeça, continua a avançar; a serpente que não se finge de morta etc.), é* ***mahosi****. Da mesma forma quando as abelhas passam voando por cima do teto da cabana..., quando uma vaca pari dois bezerros... e assim sucessivamente.*[72]

Em um dicionário da língua Zande (África equatorial), lemos: **Sala** – ser anormal, ser insalubre, portador de desgraças. **Salasala** (adjetivo) – anormal, azarento. "O gato selvagem é um animal azarento, que traz desgraças"... **Salasala kwolo** – aldeia anormal que atrai desgraças. **Salasala boro** – o anormal, que se deve desconfiar.[73]

Por fim, para recolher apenas um exemplo na América, a título de ilustração:

> *Encontra-se na língua dos Wintus (nativos da Califórnia) a palavra* ***yapaitu****... O sentido dela é: perigoso, que se deve temer, sagrado. Hoje em dia é o termo genérico para designar os brancos, enquanto adversários dos Wintus. Kate Luckie conta que este nome foi dado aos brancos pelo seu avô, que era xamã. Ele foi um dos primeiros a ver esses estranhos de pele clara. Ele fugiu e voltou para a aldeia dele, gritando bem alto: "****Yapaitu****!* ***Yapaitu****!"*[74]

Essa aparição prodigiosa era um presságio de desgraças. Esse Wintu reagiu como os nativos do Congo que, à visão dos primeiros brancos, fugiram gritando: "Oh, minha mãe! Não teremos mais chuva!" Diríamos que, em casos assim, a aparição do insólito, do anormal, desencadeia automaticamente um tipo de reflexo afetivo, para o qual os nativos são, por assim dizer, preparados, ao mesmo tempo pela orientação mística das mentes e pelas histórias lendárias e os mitos.

*

* *

Como esses encontros e essas aparições são para eles coisas corriqueiras, essas experiências místicas ocupam em suas vidas um grande lugar, para não dizer o primeiro. Sua importância não podia escapar aos observadores e aos teóricos que, mesmo tratando de problemas diferentes deste que nos ocupa, tiveram que descrever e analisar este aspecto da mentalidade primitiva. O Sr. Lowie, por exemplo, quando estudou o que se poderia chamar de a origem do

sentimento religioso, insiste longamente e com intensidade sobre a necessidade de procurá-lo sobretudo nas impressões produzidas pela aparição ou o encontro com o insólito.

Elas são, é verdade, de natureza sobretudo emocional. Eu mesmo tentei mostrar que essas experiências místicas dificilmente são fonte de conhecimento. Quando eu falei de uma categoria de sobrenatural, eu tive o cuidado de logo registrar que é uma categoria afetiva, que não comporta generalidade para o sentido lógico da palavra, mas uma uniformidade de sentimento. E, com efeito, no momento em que acontece uma experiência mística deste tipo, em que a categoria afetiva do sobrenatural entra em ação, uma emoção característica, sempre a mesma, invade a consciência do sujeito. Ele não se engana jamais com ela.

É que esta emoção tem uma qualidade única, que a torna impossível de confundir com qualquer outra. Ela é reveladora. No mesmo instante em que ela acontece, a pessoa toma consciência da revelação inseparável dessa emoção *sui generis*. A bem dizer, forma-se um complexo onde seria muito difícil definir as relações. Seria inexato dizer que a revelação causa a emoção e também não seria exato dizer que ela resulta da emoção. É próprio dessa experiência mística que ela seja essencialmente afetiva, que essa emoção __ única entre todas __ seja reveladora e que ela o seja por ela mesma.

Do ponto de vista da vida mental, um imenso hiato parece impedir comparar o *homo sapiens* e *loquens* com outras espécies animais. Mesmo quando se acredita perceber analogias, só podemos fazer isso com muita prudência. No entanto, de fato, a aparição brusca do insólito __ ou, mais exatamente, do desconhecido __ produz nos animais superiores efeitos e, em particular, uma emoção,

comparável, em alguma medida, àquelas que acabamos de descrever.

> *As observações recolhidas pelo Sr. Romanes... provam que os cães, por exemplo, só se apavoram com isto ou aquilo porque ignoram a causa. Um cão, que tinha medo do trovão, ficou angustiado um dia em que eu ouvi um som ameaçador que imitava um trovão e que era produzido por uma carga de maçãs que era jogada no piso do sótão. Assim que ele foi levado até o sótão e pareceu perceber a causa do ruído, ele ficou calmo e alegre como sempre. Outro cão tinha o costume de brincar com ossos secos. Um dia, o Sr. Romanes prendeu um fio fino e pouco visível a um desses ossos e quando o cão brincava com ele, ele puxou o fio lentamente. Diante desse osso que parecia se mover espontaneamente, o cão recuou cheio de terror...*[75]

Os fatos deste tipo são bem conhecidos e é inútil insistir neles. Eis, no entanto, um deles, particularmente significativo.

> *Os tropeiros (dos altos platôs do Peru) têm um costume que nós relatamos aqui, porque ele representa a ideia que os nativos possuem de que mesmo os animais têm medo das forças ocultas da natureza. Estamos falando da maneira como esses tropeiros conseguem colocar de pé uma lhama que, de cansaço, se jogou por terra. Tivemos oportunidade de ver esses animais quando eles têm uma absoluta necessidade de repouso e tivemos experiência com todas as dificuldades para obrigá-los a mudar de posição e se juntar à caravana. Os tropeiros, para conseguirem o que querem, assustam a lhama. Eles se escondem em um lugar*

onde não podem ser vistos pelo animal cansado e então se põem a jogar pedrinhas no animal. A lhama se estica e procura com os olhos seu agressor. Ela não o encontra e, ao mesmo tempo, ouve os gritos emitidos pelo tropeiro que imitam os gritos da lhama. Apavorada, ela se levanta e, com um esforço enorme, vai se juntar à tropa.[76]

A analogia sobre a qual os tropeiros fundamentam seu processo para resolver o problema que os perturba vale um parêntese. Quando uma de suas lhamas, esgotada de cansaço, se deixou cair por terra, eles não conseguem fazê-la se levantar pela doçura e nem pela violência. Ela está muito abatida e muito obstinada. Nada pode convencê-la. Todos os seus esforços são em vão e esses tropeiros imaginaram um estratagema. Eles dão a esses animais a impressão de estarem sendo atacados por um inimigo invisível. Pedras os atingem sem que ninguém as jogue. Eles também ouvem uma lhama invisível gritar. O seu pavor é então tão grande que eles esquecem sua fatiga, se põem de pé e vão se juntar aos seus companheiros. O truque dos tropeiros venceu. Nesse animal no fim de suas forças, aniquilado, o medo do inexplicável, do misterioso, determinou um sobressalto.

A mesma impressão, em um caso análogo, acontece com uma criança bem pequena. Durante um período mais ou menos longo, o bebê, diante de uma pessoa cujo rosto lhe é desconhecido e sobretudo se ela sugere que vai pegá-la nos braços, mostra sinais de pavor, se agita e se põe a chorar. Ela se acalma quando a pessoa sai de seu campo visual ou se alguém familiar a tranquiliza.

Podemos ir além. Consideradas no que elas têm de mais elementar, essa impressão e essa reação começam a aparecer desde a mais baixa escala animal. Organismos inferiores que se movem em

um meio onde as condições de existência lhes são favoráveis, se esse meio se modifica de uma maneira que os incomoda, não tardam a reagir como se sentissem uma ameaça. Eles se deslocam, se podem, como que para escapar de um perigo. Mais acima na escala, quando um sistema nervoso se desenvolveu, esses movimentos se tornarão mais reflexos. Por fim, em um grau superior, falaremos de um "instinto de conservação". Não são mais simplesmente reflexos de defesa, desencadeados no animal por modificações desfavoráveis do meio ambiente. As percepções de seus sentidos o advertem. A emoção que ele experimenta com a aparição ou o encontro de alguma coisa desconhecida, insólita, se traduz então por sinais de pavor e reações motoras.

No entanto, entre a perturbação provocada no animal (mesmo quando parece implicar, como no lhama dos tropeiros peruanos, em um tipo de sentimento do inexplicado e do mistério) e o complexo de emoções e de representações que invade a consciência dos primitivos, a distância é imensa. A presença de um elemento fundamental comum, de uma ponta à outra da escala, não parece contestável. Mas toda transição do plano animal para o plano humano nos escapa. Só podemos descrevê-la o mais exatamente possível e comparar o que acontece com um e outro nessas ocasiões. Sem entrar em detalhes, talvez algumas observações gerais sobre o assunto não sejam inúteis para o estudo da experiência mística dos primitivos. Em primeiro lugar, para dar conta do que se passa com um animal aterrorizado como esses lhamas, diante da aparição de alguma coisa inexplicável, não é necessário apelar para fatores que não sejam fisiológicos e psicológicos. Seu pavor, sua maneira de reagir não exigem, em princípio, para serem explicados, nada além do que o conhecimento da estrutura e das funções de seu organismo

individual. Enquanto que o complexo que surge em uma consciência humana, qualquer que seja ela, diante da aparição do insólito (no sentido indicado acima), ficaria ininteligível se não levarmos em conta os elementos sociais integrados a ele. As experiências místicas dos primitivos descritas e analisadas nos capítulos precedentes são uma prova suficiente disso. Por exemplo, no complexo emocional do Canaque que percebeu subitamente que se tratava de um tubarão-fantasma, a parte dos elementos de origem social é tão considerável que podemos nos perguntar se se trata mesmo de uma experiência mística, no sentido próprio da palavra experiência. Não poderíamos explicar o fato de uma maneira mais simples? No momento em que o Canaque observa o olhar humano do animal, uma onda de crenças relativas aos mortos que aparecem sob a forma de animais e emoções inseparáveis dessas crenças o invade tão violentamente que sua reação tem a rapidez de um reflexo. Mas, há outra coisa além de um despertar súbito dessas crenças e dos sentimentos impressos nele desde a infância? Eu terei oportunidade de retornar à questão delicada das relações entre a crença e a experiência nos primitivos. Eu quero me ater neste momento somente a um ponto: unicamente pelo fato de que ela se coloca basta para mostrar que, na experiência mística dos primitivos, os elementos de origem social ocupam um lugar cuja importância não se poderia contestar.

Assim, sem os mitos, as lendas, os contos e tudo o que a eles está inseparavelmente associado na vida mental e, em particular, nas emoções dos primitivos, enfim, a tradição, seria totalmente impossível dar conta de uma experiência mística como àquela do Canaque, por exemplo, ou de qualquer outra que implique em um complexo semelhante. Mas a tradição, por sua vez, implica em vida em sociedade e, que seja uma sociedade de pessoas, ou seja, que

seus membros pensem e falem, de sorte que cada geração seja capaz de transmitir à seguinte o precioso patrimônio recebido por ela da precedente. Coisa assim não foi constatada nas sociedades animais mais desenvolvidas.

Mesmo que Descartes pouco tenha se ocupado com psicologia social e com sociologia, não se pode deixar de admirar sua perspicácia sobre o ponto particular que falamos. Ele considerava todas as funções fisiológicas, inclusive as psíquicas (exceto o pensamento, atividade própria da alma racional), como semelhantes nos animais e nos humanos. Mas ele reconheceu que duas diferenças essenciais os separam, sendo que uma delas era a posse da linguagem. De fato, a linguagem articulada é, ao mesmo tempo, um produto da inteligência humana e uma instituição social. Diz A. Meillet:

> *Se devemos admitir que as pessoas da época paleolítica falavam, é porque os dons intelectuais que lhes permitiram criar ferramentas, são, grosso modo, os mesmos que permitem uma linguagem e que o emprego e a transmissão desse ferramental dificilmente se explicaria sem comunicações verbais.*[77]

E, em outro lugar, o mesmo cientista acrescenta esta observação decisiva:

> *O que faz a originalidade e a força da linguagem humana é que a palavra é suscetível de figurar em contextos tão diferentes quanto se queira. A linguagem humana difere essencialmente da linguagem animal no sentido de que os elementos da linguagem animal não são combináveis uns com os outros. As palavras da linguagem humana, pelo contrário, intervém em toda uma série de*

> *combinações que nós podemos fazer variar de acordo com nossa vontade ou nossa fantasia. Um número de elementos lexicológicos bem restrito pode então bastar para dizer tudo o que se deseja, enquanto que um miado ou um mugido não se presta para nenhuma combinação.*[78]

Por mais importantes que sejam as condições anatômicas e fisiológicas da palavra, a razão essencial do caráter único da linguagem humana não está aí. Ela é de natureza mental. Meillet mostrou isto admiravelmente.

> *A linguagem humana __ que utiliza um número de sons nitidamente diferenciados uns dos outros, muito maior do que qualquer linguagem animal __ se distingue das linguagens animais por uma característica essencial: os agrupamentos fonéticos que ela emprega não servem diretamente para comunicar um estado afetivo ou um chamado. Onde eles servem para este uso __ e isto é muito frequente __ elas o fazem utilizando palavras. A cada noção está ligado um conjunto fonético, chamado* ***mol****, que dá corpo à esta noção no pensamento do sujeito e que desperta a mesma noção ou uma noção semelhante em seu interlocutor. Por maior que seja na língua humana o papel dos elementos "afetivos" e dos elementos "ativos", o essencial nela é o elemento "intelectual" e é com a ajuda de elementos intelectuais que são expressos os sentimentos, os chamados e os comandos.*[79]

Não temos base para dizer, no mesmo sentido: diante da aparição de alguma coisa insólita que o inquieta, logo se forma no animal um complexo quase que puramente afetivo? No homem, nas mesmas circunstâncias, esse complexo, além dos elementos afetivos,

compreende um grande número de outros, de natureza intelectual e geralmente de origem social. Vivendo em sociedade, *sapiens* e *loquens*, fabricante de armas e de ferramentas, inventor de técnicas, o ser humano não recebe passivamente as impressões e as emoções e também não reage através de simples reflexos de defesa. Tanto uma quanto a outra, sem jamais perder o caráter fundamental que apresentam de uma ponta à outra da série animal, elas são extraordinariamente modificados e enriquecidas e se integram à vida mental humana. Diante da aparição do insólito ou do desconhecido, o ser humano não se sente apenas alarmado e, às vezes, aterrorizado. Como sua mente está cheia de representações míticas, esse pavor não se parece, fundamentalmente, com o medo do lhama apavorado por um ataque incompreensível ou com o medo da criancinha que chora com a visão de uma figura à qual ela não está acostumada. Este é um medo *sui generis*, mobilizador, se podemos dizer assim, de tudo o que sugere uma imaginação repleta de lendas. A onça comum é um adversário temível e o Abipone sabe disso. No entanto, ele ousará se defender dela e até mesmo atacá-la. Mas se ele encontra uma onça *kanaïma*, ele só pensará em fugir, pois a tradição lhe ensinou que, sob a aparência de um animal está um ser que participa do mundo invisível e contra o qual não se deve tentar lutar.

De sorte que, a experiência dos primitivos tomou um duplo aspecto. Enquanto comum, ela os faz viverem e se moverem na realidade ambiente. Enquanto mística, ela os coloca em contato com uma realidade diferente. Essa dualidade de sua experiência __ da qual eles têm, sem refletir, um sentimento bem vivo __ é, ao mesmo tempo, um sinal e uma das condições do desenvolvimento da vida mental nas sociedades humanas. Se a experiência nunca tivesse revelado ao ser humano outra realidade além daquela do mundo

sensível onde ele está mergulhado, sem dúvida que sua atividade mental teria permanecido fundamentalmente semelhante à dos outros animais superiores. Mais variada, mais ampla, mais rica talvez, mas, como a atividade mental dos animais, ligada ao seu objeto e incapaz de contorná-lo. Ela teria permanecido, por assim dizer, literal. Nada a teria estimulado a se erguer acima da realidade imediatamente sentida e percebida, a dominá-la, a imaginar uma outra que não seria dada da mesma maneira. Que as coisas possam ser *diferentes* do que elas são, esta ideia só podia nascer da experiência mística, tornada possível pela linguagem articulada, pelas instituições sociais e pelo progresso mental do *homo faber*.

Pouco importa que esta ideia tenha levado muito tempo para surgir e que o ser humano só tenha sentido inicialmente a distinção entre o natural e o sobrenatural através do entrecruzamento dos dois. No dia em que a experiência mística se opôs à comum (sem, no entanto, separá-la), no dia em que o ser humano não ficou mais simplesmente assustado com a aparição do insólito e do anormal, mas experimentou a emoção característica que acontece quando a categoria afetiva do sobrenatural entra em ação, o passo decisivo havia sido dado. Pouco importam os absurdos, as contradições, as puerilidades, as confusões em que a mente humana se enroscou, se debateu e se deleitou durante longos séculos, durante milênios, em representar essa realidade outra que seus mitos povoaram. Uma vez sentida a distinção entre o natural e o sobrenatural, um campo ilimitado se abriu diante dela.

Ela só devia, aliás, avançar tateando e tropeçando, pois se, de um lado, a experiência mística tende a liberá-la, revelando-lhe que a realidade se estende além do mundo dado e abrindo-lhe assim as avenidas da reflexão sobre o real, por outro lado, o caráter

essencialmente afetivo dessa experiência age em sentido contrário. Isso aparece imediatamente da análise do que acontece com a aparição do insólito e do anormal. Ela é, ao mesmo tempo, como vimos, emoção e revelação. Nela, nós distinguimos, sem dificuldade, estes dois elementos; basta darmos uma olhada no desenvolvimento __ poderíamos dizer, na transformação __ que essa experiência sofreu ao longo dos séculos, nas diferentes civilizações. Mas eles começaram intimamente fundidos nela e pouco distintos de fato. Sem dúvida que na experiência mística dos primitivos __ e, talvez, mesmo na perturbação dos animais superiores diante da aparição do desconhecido __ nós já reconhecemos a emoção *e* a revelação. Mas esta distinção é nossa. No complexo concreto que se produz, *é a própria emoção que é reveladora*. Ela implica __ pelo menos no ser humano __ na certeza de que uma potência invisível está presente e age. Esta implicação não é, de forma alguma, lógica. Ela nem mesmo supõe a mais rápida operação intelectual. Ela é sentida apenas. Ela tem, aliás, mais força do que a operação intelectual.

O que é revelado desta forma, ao mesmo tempo em que a emoção é experimentada __ e, por assim dizer, no próprio interior dessa emoção *sui generis* __ é a existência, a presença, a ação de seres que não pertencem ao mundo dado pela experiência ordinária. O que são eles? Os primitivos não sabem, em geral, muito bem. Os mitos, as lendas, as crenças tradicionais os informaram. Eles aprenderam desde a mais tenra infância como eles devem se comportar quando uma experiência deste gênero acontece, por quais meios comover, apaziguar, afastar ou chamar essas potências invisíveis das quais depende seu destino. Mas, em todos estes pontos a experiência mística permaneceria, sem dúvida, muda, sem os elementos de origem social que logo se misturam a ela, como vimos

nos casos do Canaque da Nova Caledônia, do Abipone etc. A emoção reveladora não traz outro conhecimento além daquele que é verdadeiramente capital: a existência de uma *outra* realidade, diferente da realidade fornecida pela experiência ordinária. A categoria do sobrenatural __ que é própria do ser humano __ é *afetiva*. Tomando emprestada de Kant uma expressão célebre e dando-lhe um sentido que ele certamente não pensou, diríamos que, se há aqui uma intuição, ela é cega.

Pouco a pouco, nas sociedades não primitivas, as crenças tradicionais que povoavam com seres míticos o mundo invisível, tiveram que dar lugar a novas. Pouco a pouco o sobrenatural deixou de ser uma réplica mais ou menos reconhecível do natural. Pouco a pouco, na medida em que este se tornava inteligível e objeto da ciência, o sobrenatural adquiriu uma essência própria e pareceu realmente transcendente. Sob quais formas, através de quais vicissitudes, quais interrupções, quais progressos, quais regressões, esse processo aconteceu até aqui nas grandes civilizações, isso pertence à história das religiões e cabe aos filósofos pesquisar. Mas talvez não seja sem interesse que se examine no que consiste nas sociedades primitivas a experiência mística, ou seja, essa emoção reveladora original, sem a qual não se concebe como religiões e filosofias puderam nascer e se desenvolver.

***

Capítulo III

Sonhos e Visões.

Índice

Os sonhos, enquanto experiência mística (nós só vamos

considerá-lo aqui sob este aspecto), têm uma extrema importância aos olhos da maior parte dos primitivos. As razões para isso são múltiplas. Para bem compreendê-las, na medida do possível, é preciso primeiro determinar com precisão o que eles representam e isto não ocorrerá sem dificuldades. Eles sentem muito bem no que consiste um sonho e, neste sentido, eles sabem. Mas eles não formulam esse saber. Eles não definem o objeto e seu hábito não é formar conceitos gerais. Por outro lado, algumas sociedades prestam mais atenção aos sonhos do que outras ou se preocupam mais em distingui-los e classificá-los. Os métodos de interpretação estão longe de ser o mesmo em toda parte e aprecia-se diferentemente o valor em reconhecer este ou aquele tipo de sonho etc. No entanto, é permitido, parece, tentar obter as características gerais do sonho que o faz ser aceito, nas sociedades primitivas, como uma experiência mística que não se ousa duvidar.

Comparemos o que o sonho é para eles com a ideia que nós fazemos dele. Esta está condicionada, acima de tudo, com a impossibilidade habitual de ligar as percepções que aconteceram durante o sono com a experiência de antes e após. Ao despertar, nós nos lembramos que vimos e ouvimos, no sonho, pessoas que vivem longe ou que deixaram de viver. Nós assistimos acontecimentos que pertencem a um passado distante ou que são mais do que inverossímeis, incríveis e absurdos. Nós pronunciamos palavras e cometemos atos que nos deixam mais do que espantados e, às vezes, envergonhados etc. Como toda essa experiência onírica é manifestamente incompatível com a do estado de vigília, nós a declaramos ilusória. Isso não passa de um fenômeno subjetivo e seus dados são irreais. É o que demonstramos ao dizer: “Era um sonho” ou “É apenas um sonho”.

Por outro lado, o que é visto e ouvido assim, só aparece ao indivíduo que sonha. Os outros junto a ele, despertos ou não, não participam de forma alguma de suas percepções. Leibniz viu nesse fato um meio certeiro de distinguir os fenômenos reais dos imaginários. Ele chama de real tudo o que é percebido, em um dado momento, por todas as pessoas presentes. O que é percebido por somente uma pessoa é uma ilusão ou uma alucinação. Portanto, este é precisamente o caso do sonho.

Esta maneira de jogar o sonho para fora do real nos parece tão bem fundamentada, tão natural, que não imaginamos que em outros lugares a atitude com relação a ele possa ser diferente. Mas, de fato, ela é o resultado de reflexões que os primitivos não foram levados a fazer. Von den Steinem a destacou formalmente: "O corpo de quem dorme fica em sua rede, mas *não passará pela cabeça de ninguém* levantar a seguinte questão sobre isto: o que foi visto, o que se passou, é real?"[80] O nativo não pensa em especular sobre as experiências feitas enquanto ele dormia, bem como sobre aquelas em estado de vigília. Sem dúvida que algumas vezes ele para e as examina com a maior atenção, mas é porque ele está preocupado com as advertências que elas lhes trazem e com as consequências que elas podem gerar para ele e os seus. Ele está muito distante de considerar seus sonhos como um psicólogo ou um filósofo.

As razões para olhar como irreais os dados do sonho nos parecem claras e peremptórias. Elas não causam a mesma impressão nos primitivos. Elas não se impõem à sua mente. Se isso lhes for assinalado, eles não contestam (sabe-se que eles não têm o hábito de contradizer um interlocutor, sobretudo um branco). Mas, visivelmente, eles não se rendem e não ficam convencidos. Eu citei em outro lugar a curiosa discussão que o missionário Grubb manteve

com um nativo Lengua do Paraguai. O nativo reclamava com Grubb por este ter roubado abóboras em sua horta. O suposto roubo tinha acontecido quando ele estava a uns cento e setenta quilômetros de distância da aldeia do nativo. Este insistiu e Grubb acabou por compreender que o nativo o tinha visto, em sonho, entrar em sua horta, arrancar abóboras e levá-las. Todas as explicações dadas por Grubb para mostrar que isso era impossível não provaram nada contra o fato de que o nativo *tinha visto* Grubb em sua horta. Ligar sua experiência com a ausência de Grubb naquele mesmo momento não era assunto dele. Sua certeza, fundamentada no que tinham visto seus olhos, permaneceu completa[81].

Este fato, extremamente instrutivo, prova, primeiramente, que, para esse nativo, as percepções do sonho não possuem menos valor objetivo do que aquelas do estado de vigília. Ele não estaria mais certo do que afirma se ele tivesse visto em pleno dia Grubb entrar em sua horta e sair dela. Mas, tem mais. Essa atitude que nos parece incompreensível, que nos escandaliza, essa recusa em se render às razões evidentes que tornam impossível que a percepção do sonho seja real, jogam uma luz crua sobre uma diferença essencial entre essa mentalidade e a nossa. A mente do nativo, nessa circunstância, bem como em muitas outras, permanece indiferente a uma exigência lógica que nós julgamos imperativa e soberana. Aos nossos olhos, o que não é possível, não pode ser real. Aos dele, o que sua experiência lhe apresenta como real é aceita como tal, sem condições. Se ele refletisse sobre isso, ele diria, sem dúvida: é preciso que seja possível, portanto, é. Ele concluiria *ab actu ad posse*[82].

Posição indefensável, diríamos. Sem dúvida, mas, para mentes informadas, cuja primeira lei é jamais admitir nada que implique em

uma contradição. Posição natural e mesmo inevitável para mentes orientadas como a dos primitivos. Os mitos são, aos seus olhos, histórias *verdadeiras*, com toda a força do termo. O que eles contam *realmente* aconteceu, é mesmo real, pois o tempo mítico não é o do nosso mundo. Portanto, a fluidez do mundo mítico, as transformações extraordinárias que os seres sofrem, sua bilocação, sua multipresença etc., tudo isso é real. Os primitivos admitem isso sem se preocupar um só instante em saber se é possível. Mas essa indiferença para com as exigências lógicas, elementares em nosso ponto de vista, não aparece somente em sua maneira de ver os mitos. Ela explica também, em grande parte, porque eles têm a mesma confiança em uma experiência mística quanto em uma experiência comum e, por consequência, no sonho, que os coloca em contato imediato com os seres invisíveis e que é, desta forma, uma experiência mística acima de tudo. Tudo os leva, portanto, a considerar os dados como reais, pelo menos em certos casos. Se, por razões lógicas, tenta-se levá-los a duvidar, consegue-se tão pouco quanto tentar destruir sua fé em seus mitos, mostrando-lhes que eles estão cheios de acontecimentos impossíveis. Veremos em seguida que muitos deles sentiram o íntimo parentesco do mito com o sonho e souberam dar uma expressão impressionante para isso.

Quanto ao fato de que o dorminhoco é o único a perceber o que se apresenta a ele e o que ele faz no sonho, os primitivos naturalmente não ignoram. Mas eles não encontram nisto uma razão para duvidar da realidade objetiva dessas percepções. Como eles se colocariam esta questão, habituados como são em ver esta ou aquela pessoa no meio deles __ o curandeiro, o xamã, um cego etc. __ que possui o privilégio de experiências místicas das quais os outros estão excluídos e que todo mundo considera firmemente como reais?

Como essas experiências, o sonho é um contato imediato com os seres do mundo invisível, mas que só acontece durante o sono. Portanto, este estado é uma morte temporária. A comunicação é interrompida entre o ser humano que dorme e seu meio. É, portanto, natural que os dados fornecidos pelo sonho só se apresentem a ele. Que eles fiquem despercebidos pelas outras pessoas que estão lá, acordadas ou não, não tem nada de surpreendente. Longe de desconfiarem, por causa desta característica individual do sonho, os primitivos são mais levados a reconhecer nele, por esta razão, um valor superior ao da experiência comum.

Este respeito pela natureza do sonho se explica pela orientação geral de sua mente e pelo lugar importante que a experiência mística ocupa em sua vida e em suas preocupações. Eles constatam, como nós, que quem dorme vê, ouve, fala, age, se desloca no sonho, mas se ultrapassarmos minimamente a simples apreensão do fato, a divergência aparece. Para nós, o sonho é um fenômeno singular, único em seu gênero. É uma experiência de um tipo especial que, por razões "evidentes", não pode ser aceito como tendo um valor objetivo. Cabe à fisiologia e à psicologia determinar as condições em que ele acontece. Bem outra é a atitude os primitivos. Quando a experiência do sonho acontece, ela toma naturalmente um lugar, para eles, no meio das outras experiências do mesmo tipo às quais eles estão acostumados. Eles reconhecem nela um contato com os seres do mundo invisível, propiciado pelo sono. É uma experiência mística que eles estão recebendo e que é digna, particularmente, de atenção, pois é onde os seres invisíveis se manifestam da maneira mais concreta, mais completa e, poderíamos dizer, mais tangível. Quando mortos aparecem em um sonho, o sonhador tem a sensação de sua presença real. Ele os vê, ele os ouve, ele conversa com eles,

de uma maneira tal que, ao despertar, ele dirá às vezes que ele foi até o mundo dos mortos e contará o que viu lá e o que ficou sabendo.

Por outro lado, como as outras experiências místicas, o sonho é uma revelação. Ele é da natureza dos presságios. Ele adverte, ele aconselha, ele sugere, ele coloca de sobreaviso. Ele é, portanto, infinitamente precioso para os primitivos, pois eles possuem o maior interesse em conhecer as disposições das potências invisíveis das quais depende, em grande parte, o sucesso de suas empreitadas, seu bem-estar, sua própria vida mesmo. Mas, geralmente, essas revelações são obscuras, ambíguas, enigmática. Daí a necessidade de "chaves" para interpretá-las e de sinais com os quais se poderá discernir aquelas que devem ser levadas em consideração e deixados de lado os sonhos insignificantes e sem sentido. Uma pessoa, em uma circunstância grave, sob a ameaça de um grande perigo, tem a mais urgente necessidade de um conselho. Ela não está certa de que, na noite seguinte, seu pai aparecerá para lhe dar o conselho. Ela procurará então provocar o sonho que deseja. Essa adivinhação através do sonho, extremamente difundida entre os primitivos, não deixa nenhuma dúvida sobre o que ele é para eles; é uma experiência que os coloca em contato com os seres do mundo invisível e que é, portanto, de um valor inestimável. Eles não têm a menor intenção de especular sobre seu valor objetivo. A única questão que se coloca para eles é saber compreender e, necessariamente, interpretar essa revelação ou, se ela não acontece quando é preciso, poder provocá-la.

A última característica comum aos sonhos e às outras experiências místicas é que o interesse que ele desperta é de caráter essencialmente afetivo. Se ele não revela nada que possa inspirar medo ou esperança, não se presta nenhuma atenção a ele e aquele

que o teve ficaria ridículo se o contasse. Mas, por pouco que ele apresente alguma coisa de inquietante, mesmo sob uma forma velada ou que pareça uma sugestão, uma demanda, uma reclamação, uma exigência, uma ordem e que se suspeite de quem ele provém, imediatamente a emoção se desencadeia e os interessados se dispõem a agir, por consequência.

Em nenhum lugar a natureza e a função do sonho, enquanto experiência mística, ressalta mais nitidamente do que nas tribos do centro e do norte da Austrália, estudadas recentemente. A obra **Mythologie Primitive** (cap. XXIII e seg.) insistiu em um fato dos mais significativos relativos a este assunto. Entre os Arandas, os Aluridjas, os Karadjeris, os Ungarinyins, os Wik-Munkans, os Koko-Ya'os e quase certamente outras tribos, em particular aquelas da península do Cabo York, ainda mal conhecidas, é uma mesma palavra que designa o sonho e o período mítico, aquele onde não havia ainda o tempo e que era povoado pelos heróis civilizadores e os ancestrais totêmicos. É como se o mundo extra-natural mencionado pelos mitos não se distinguisse do mundo invisível, da "sobre-natureza" que é acessada pelo sonho.

Esses australianos chamam, portanto, o período mítico de período do sonho (*dream-time*). Não no sentido de contrapô-lo ao tempo real, pois, para eles, ele é tão "real" quanto ele, senão mais, mas porque o sonho o revela ou, pelo menos, confirma sua existência, porque ele propicia o contato atual e imediato com ele. Enfim, ele é uma experiência dele. O que eles entendem com isto se torna mais claro quando comparado com expressões semelhantes: lugar de sonho (*dream-place*), vida de sonho (*dream-life*). Eles consideram o sonho, se podemos dizer assim, como um denominado comum. O sonho parece ser um tipo de elemento comum por onde

se manifesta o parentesco de crenças relativas aos heróis míticos, aos centros totêmicos locais, às relações do indivíduo atualmente vivo com o ancestral totêmico de seu clã. Foi o sonho, sem dúvida, que as revelou ou, em todo caso, as confirmou. Mesmo que não se possa supor nessas mentes a presença de conceitos claramente definidos e organizados, o sonho parece desempenhar nelas a função, em alguma medida, de um princípio de coordenação.

Assim, em Queensland ocidental,

> *dava-se importância aos sonhos onde apareciam os símbolos (os seres) totêmicos. Se um homem vê em sonho uma* ***carpet-snake****, que é o totem de sua mulher, ele sabe então que eles logo vão receber a visita de um parente próximo de sua mulher...*
>
> *Um homem, cujo totem era a serpente chamada* ***carpet snake*** *tinha matado uma por engano. Ele cai perigosamente doente, emagrece... (ele só se salvou porque uma parenta sua sonhou que a serpente que ele havia matado na verdade não era a do seu totem, como ele pensara). Ele então se restabeleceu rapidamente.*
>
> *Outro exemplo interessante. Trata-se de um velho que diziam que não havia sido iniciado. Esse velho construiu um* ***bora*** *em miniatura (chama-se* ***bora*** *o lugar sagrado que serve para as cerimônias de iniciação), na horta de um funcionário branco. Esse ato irritou profundamente os nativos idosos. Por razões evidentes, era impossível para eles protestarem contra isso. Mas eles se sentiam muito mal com a coisa e evitavam passar perto dessa parte da horta. Era por demais revoltante que algo tão sagrado tivesse sido construído para diversão dos brancos e dos rapazes*

não iniciados do assentamento, que os idosos desprezavam profundamente. Naturalmente, o funcionário branco não suspeitava e não fazia nenhuma ideia da falta cometida. No entanto, seu autor foi acometido por uma doença muito grave. Ele tinha sonhos terríveis e despertava em sobressalto. Via-se nisso uma punição infligida pelos ancestrais totêmicos, que se vingavam do ultraje que ele lhes havia feito. Ninguém teve a menor compaixão pelo culpado.[83]

Estes dois fatos, muito diferentes, apresentam uma característica comum: é através dos sonhos que os ancestrais se comunicam com seus descendentes. Para anunciar sua visita a um deles, eles lhe aparecem em um sonho. Ultrajados, eles não se contentam enquanto não deixam doente o criminoso que profanou os segredos sagrados. Sonhos enviados por eles não lhe permitem ignorar quem o castiga.

Mais explícito ainda é o Sr. Elkin. Ele traz à luz a estreita solidariedade entre o totem e o sonho entre os Karadjeris. Numa certa tribo,

> *cada horda está associada a* (participa de) *um ou vários totens ou* ***bugari****. Como em tantas outras tribos do noroeste, do centro e do sul da Austrália, esta palavra, que quer dizer totem, designa também o longo período do passado em que os heróis civilizadores e os ancestrais totêmicos viviam sobre a terra... Além disso __ sempre como em outras regiões __ esta mesma palavra também tem o sentido de "sonhar". Quando se fala de culto totêmico, a questão "O que você sonhou?" equivale a "Qual é seu totem?" e recebe a mesma resposta.*[84]

O Sr. Elkin observa, com razão, que, ao identificarem assim o período mítico e seu conteúdo com o sonho, designado pela mesma palavra, não é o sonho passageiro de uma noite que esses australianos têm na mente. “Esse tipo de sonho é, para o nativo, uma experiência objetiva real, em que os obstáculos do tempo e do espaço desapareceram e pela qual o sonhador recebe informações de grande importância”[85]. Experiência objetiva, experiência real. A palavra veio, por assim dizer, sozinha pela caneta do Sr. Elkin. Experiência mística, eu acrescentaria, pois esse sonho coloca o vivo em contato com os seres do mundo invisível.

> *Outra razão para que totem e sonho sejam designados pela mesma palavra (**bugari**). É em um sonho que o pai fica sabendo qual será totem do filho que ele vai ter. De fato, de acordo com a teoria da concepção comum aos Karakadjeris e a todas as outras tribos da região de Kimberley, o pai “encontra”, ou seja, percebe, em um sonho ou talvez em uma visão em estado de vigília, a criança que sua mulher colocará no mundo. O lugar onde ele teve o sonho se torna o **ngura** (lugar sagrado) da criança, enquanto que um sonho associa a criança ao seu totem, seu **bugari*** (a faz participar dele).[86]

Podemos, por mais esforços que façamos, representar essas participações, como faz o australiano? Nós as representarmos não bastaria também, aliás. Seria preciso também e sobretudo, vivenciarmos a experiência, sentirmos seu calor. Como suscitar em nós a emoção que desperta nele o termo *bugari*, com tudo o que ele implica de sagrado? O sonho, experiência mística, lhe propicia muito menos representações que uma comunhão imediata e íntima com a realidade espiritual, onde ele sente que sua própria existência

está fundamentada.

Daí, o caráter particular, tão marcante, de seu totemismo. Diz ainda o Sr. Elkin:

> *Totem não designa somente um parentesco com uma espécie (animal ou vegetal), mas também com a história santa da tribo e suas instituições. Ao mesmo tempo, sua relação com o sonho o coloca em relação com essa realidade espiritual que o nativo reconhece nele. De sorte que, na vida do sonho (**dream-life**), uma pessoa é representada pelo seu totem... Dizer que uma pessoa tem este ou aquele totem nas cerimônias é dizer que ela tem sua própria parte na vida cerimonial da tribo. Consistindo esta parte, os mitos e cerimônias relativos ao seu totem.*[87]

Que seja dito, bem entendido, sem desconsiderar os outros aspectos desse totemismo.

Entre os Wik-Munkans (península do Cabo York), parece que o sentido profundo dos mitos não se revela somente pelos sonhos.

> *Frequentemente os mitos circulam sob a forma de lendas ou de contos. Mas o sentido íntimo, real dos mitos em suas relações com as cerimônias só é conhecido por um pequeno número; ele é propriedade particular de um clã. Um homem diz que ele "sonhou" a cerimônia da qual ele era o encarregado, mas que seu pai também a tinha "sonhado" antes dele. Os detalhes das cerimônias são transmitidos aparentemente quase intactos de uma geração para a seguinte. Parece, no entanto, que um homem a "re-sonhou", por sua vez e que é assim que se adquirem as capacidades místicas necessárias para celebrar a cerimônia.*[88]

Este testemunho, bem diferente do precedente em sua forma, concorda com ele nos fundamentos. Eles se explicam mutuamente. Os dois tendem a mostrar que o sentido profundo, a função vital essencial dos mitos é desconhecida por quem apenas os ouvem e só sabem repeti-los. É preciso mais: uma experiência real, um contato imediato, uma participação com a realidade transcendente (e, de um outro ponto de vista, imanente), da qual eles são a expressão e o veículo. Esta experiência, os australianos a encontram no sonho.

Não longe dos Wik-Munkans, entre os Koko-Ya'os, o Sr. Donald F. Thonson observou crenças um pouco diferentes destas, mas semelhantes no essencial.

Eles também associam estreitamente o período do sonho (*dream-time*), a vida do sonho (*dream-life*) e o lugar mítico (*story-place*). Como nas tribos vizinhas, cada uma destas expressões se relaciona com um dos aspectos __ complementares uns dos outros __ da realidade mítica com a qual o ser humano sente participar. E é por meio do sonho que essa participação é sentida. O autor insiste particularmente nas relações do sonho com os lugares sagrados. "Os Koko-Ya'os chamam de *yorndäl* um princípio (ao mesmo tempo espiritual e material) que liga o indivíduo ao seu totem maternal e que, quando a fontanela do crânio da criança se fecha, vai-se embora para a terra de sua mãe"[89]. A partir desse momento, o nativo, em sua "vida de sonho", fará visitas frequentes ao lugar onde seu *yorndäl* reside... Frequentemente uma pessoa perguntará a outra onde se encontra seu *yorndäl*.

> *O **yorndäl** está intimamente associado com a "vida de sonho". O lugar onde ele reside é chamado de "lugar do sonho" (**dream-place**). Também é a mesma coisa se uma pessoa pergunta: "Onde está seu **yorndäl**?" ou então,*

> *"Onde você sonha?" Durante a vida inteira, quando uma pessoa sonha, seu **mipi** vai até esse lugar para se encontrar com seu **yorndäl**... Se esse lugar é uma laguna ou um curso d'água, ele pode, em seu sonho, nadar nele com seu avô materno e também com os outros totens do território do clã de sua mãe. Se seu totem pessoal é um pássaro, ele pode sonhar que voa lá em sua companhia... Graças a seus sonhos, uma pessoa sabe sempre onde reside seu **yorndäl**.*[90]

É preciso tomar cuidado aqui com uma possível confusão. O *yorndäl*, mesmo participando do lugar sagrado do avô materno, é um princípio individual, não um totem de clã. O lugar onde ele reside e que a pessoa frequenta em sonho, não é necessariamente um centro totêmico. No entanto, como nas tribos citadas acima, os totens de clã, entre os Koko-Ya'os, são também intimamente ligados à vida de sonho.

> *Quando os membros do grupo ao qual uma pessoa pertence sonham com seu totem durante uma viagem, eles sabem que ele vai chegar logo. Em uma viagem que eu fiz ao rio Edward, no golfo de Carpentaria, eu levei comigo um homem da tribo Ompelä, que me contava frequentemente seus sonhos. Ele me disse que, se ele estivesse no caminho de volta, certamente seu grupo veria em sonho **cuscus**[91] (seu totem) e saberia então que ele estava próximo de chegar. Se, pelo contrário, fosse ele que sonhasse, isso queria dizer que sua filhinha (que naturalmente herdaria seus totens de clã) tinha caído doente. Pouco depois, ele me disse que havia tido este sonho duas vezes e acrescentou: "Talvez Almpanu esteja doente!"*[92]

*

* *

A função característica do sonho, em suas relações com os mitos, não foi observada somente na Austrália. Isso foi assinalado também em outros lugares; na Califórnia, por exemplo. A comparação dos fatos californianos com os australianos é instrutiva, tanto mais que as instituições desses primitivos oferecem pouca semelhança entre elas.

Entre os Yumas,

> *para cumprir com qualquer dever público, o poder obtido através do sonho é indispensável... Muitas pessoas são "sonhadoras". Os chefes, os cantores, os oradores nos funerais, todos obtém seu poder através do sonho... Como Krœber disse, com relação aos Mohaves, "as crenças xamanistas e as práticas terapêuticas se entrecruzam inextricavelmente com a mitologia da tribo... e tudo depende estreitamente dos sonhos dos indivíduos".*[93]

Aqui, portanto, da mesma forma que na Austrália, o sonho __ pelo menos de um certo tipo __ não é visto como um fato propriamente individual. Ele tem, antes de tudo, uma alta função social. Sem os poderes que ele confere a esta ou aquela pessoa e do qual ele é a única fonte, diversas tarefas, indispensáveis para o bem-estar e a vida do grupo, não poderiam ser realizadas. No pensamento dos nativos, esses poderes, de natureza mística, são sempre concedidos àqueles que recebem este privilégio, pelos seres do mundo invisível. Portanto, mesmo que esses seres façam sentir sua ação de diversas maneiras, os nativos não conhecem outra maneira de se comunicar com eles que não seja através dos sonhos; ou das visões, que lhes são bem próximas.

Ainda como os australianos, os Yumas só atribuem essa função aos sonhos cujo conteúdo atesta sua origem, ou seja, que são evidentes experiências místicas.

> *Na mente dos nativos, senão em sua linguagem, há uma distinção nítida entre o sonho que confere um poder (sonho-visão) e o sonho menos significativo da vida cotidiana. Sem dúvida que algumas formas deste podem se aproximar do sonho-visão no que diz respeito ao caráter sobrenatural. Como, por exemplo, os presságios que anunciam um sucesso ou advertem de um perigo ou informam sobre acontecimentos distantes. Um espírito, mal definido, pode, com efeito, ser associado a tais sonhos. Mas o verdadeiro sonho-visão provém de Kumastamxo ou de um dos espíritos ancestrais. É uma experiência de um significado formidável, que, ao mesmo tempo, se conforma a um tipo bem definido. Ela comporta, em geral, uma viagem ao teatro da criação ou a uma das montanhas que foram visitadas por Kukumat ou por Kumastamxo. Como nas visões, a audição desempenha um papel considerável nesses sonhos. O sonhador conversa com um espírito, que lhe ensina certos cantos.*[94]

A conversa com um espírito, nós vimos no capítulo precedente, era o elemento essencial da visão tão apaixonadamente desejada pelos jovens, na época da puberdade, em um grande número de tribos da América do Norte. As provas às quais eles se submetiam lembram, em certos aspectos, àquelas que, em outros lugares, fazem parte da iniciação e, por exemplo, na Austrália, da iniciação dos curandeiros. Elas servem, como elas, para vários fins, sendo que o principal parece ser propiciar àquele que se submete a

elas, o privilégio de entrar em comunicação direta com um ou vários seres do mundo invisível. Essa experiência é a promessa do dom que seu favor vai lhe conceder. A iniciação do curandeiro lhe confere uma competência geral e, em caso de necessidade, para fazer frente a um perigo, em circunstâncias críticas quaisquer que sejam, o grupo se voltará para ele e confiará em sua intervenção. Já nas tribos da América do Norte que mencionamos, o rapaz gratificado por um espírito com uma visão recebe dele um poder ou um pequeno número de poderes estritamente definidos __ por exemplo, o privilégio de assegurar à tribo uma determinada vantagem na caça ou na guerra, de curar uma determinada doença etc. A ideia de um poder deste gênero, adquirido em sonho ou em uma visão, não se separa da ideia de espírito protetor (*guardian spirit*), que monitora cuidadosamente seu emprego. Descontente com o emprego que seu protegido faz dele, ele o retirará e, em caso contrário, o reforçará. Às vezes, ele reaparecerá para assistir o "rezador" ou o "doutor" no exercício de sua função.

"Há também espíritos protetores, de nível inferior, que não conferem poderes, mas que afastam os perigos ou vem em socorro da pessoa, se ela se encontra em grande perigo. Estes não se manifestam em sonhos-visões"[95].

Em um ponto muito importante __ e sem desconhecer múltiplas diferenças __ esses sonhos-visões se aproximam singularmente daqueles que compõem a "vida de sonho" dos australianos. Como aqueles, estes estão ligados aos mitos da maneira mais estreita. Como aqueles, eles dão àquele que os tem o sentimento de participar plenamente da vida de certos seres míticos. Não é o caso, é verdade, de, nessas tribos californianas, como na Austrália, uma única e mesma palavra designar ao mesmo tempo o

sonho e o período mítico com seu conteúdo. Tanto quanto saibamos, nenhum termo em suas línguas corresponde a *alchera*, *bugari*, *ungud* etc. Mas, nem por isso, a analogia é menos impressionante. Assim,

> *é evidente que Joe Homer* [o nativo de quem a **Mythologie Primitive** (Par. XXV) citou memoráveis ideias no tocante às relações entre o mito e o sonho] *acredita que ele tinha começado a ter sonhos (sonhos-visões) antes de ter nascido*[96]*. Os sonhos __ sobre os quais repousa seu poder enquanto autoridade em matéria de cerimônias e de ensino religioso __ eram sobrenaturais em duas dimensões* (Ou seja, rompiam condições de tempo e de espaço. Vimos acima a mesma expressão ser empregada com relação aos sonhos australianos). *Kroeber constatou fatos semelhantes entre os Mohaves. Não apenas Joe Homer tinha visitado Avikwamé (a montanha mítica), mas ele tinha percorrido a linha de tempo inteira, de sorte que, quando ele chegou lá, o* ***keruk*** *(grande festa dos mortos) original __ ou seja, o mítico __ estava sendo celebrado. Ele foi instruído por Yalak (o Ganso), um dos espíritos ancestrais que participavam da cerimônia. Agora, quando essa cerimônia funerária é celebrada, Joe Homer faz nela o papel de Yalak e, quando ele expõe seus detalhes, ele fala se referindo a ele mesmo como o Ganso.*[97]

Reconhecemos aqui, imediatamente, os traços essenciais do complexo mítico australiano: o tempo “quando não havia ainda tempo”; o estabelecimento de uma cerimônia para os heróis míticos, que geralmente também são os ancestrais totêmicos, ao mesmo tempo animais e humanos; a comunhão dos vivos que celebram hoje

a cerimônia com os ancestrais que a instituíram naquele período e, por fim, a participação-imitação, em virtude da qual a cerimônia celebrada hoje deve sua eficácia ao precedente mítico que ela reproduz. Tudo isso faz corpo com os sonhos-visões, como na Austrália com a "vida de sonho". Uma concordância assim não poderia ser uma coincidência fortuita. É preciso então que ela encontre sua razão na orientação própria da mentalidade desses primitivos. Só ela explica o que são para eles os mitos e os sonhos.

Outros fatos, recolhidos também na América do Norte, corroboram esta conclusão. Também na Califórnia, "há provas de que todos os cantos dos Pimas são provenientes dos sonhos, bem como os dos Yumas"[98]. No Baixo Colorado,

> *os cantos provém, evidentemente, de sonhos... eles têm por objetivo descrever as experiências do sonhador... A diferença de conteúdo nos ciclos de mitos se explica pela diferença de conteúdo dos sonhos. Muitos ciclos do Baixo Colorado, que contam as excursões do sonhador no período mítico, não passam, no fundo, dos mitos retratados nos cantos, por alusão.*[99]

Escreve a Srta. Denmore:

> *É importante observar que todos os cantos associados ao "poder dos espíritos" eram considerados como tendo sido "adquiridos nos sonhos". Isso quer dizer que eles foram apresentados de uma maneira considerada como sobrenatural à mente de uma pessoa que esperava uma experiência assim e que havia se colocado no estado físico e mental onde se pensava que elas ocorreriam. Geralmente se acredita que o canto provém de um ser sobrenatural (comumente chamado de espírito) e que*

promete assistência em caso de necessidade.[100]

Enfim, os sonhos-visões, por sua natureza mística privilegiada, geralmente revelam uma designação diante da qual todos se inclinam. Entre os Huichols (México), os funcionários públicos são escolhidos de uma maneira muito original. A decisão fica nas mãos __ ou melhor, depende __ dos sonhos de um ancião conhecido como "Kawitero". No dia da Festa-Deus, cada funcionário público presenteia o Kawitero com uma garrafa e lhe dizem para sonhar quem deverá ser seu sucessor. No mês de outubro, ele se reúnem novamente com ele para lhe perguntar o resultado de seus sonhos e ele lhes dá os nomes dos novos funcionários públicos. Às vezes acontece de a primeira pessoa que aparece ser rejeitada pelo povo. Então o Kawitero exerce um tipo de veto e recorre a um outro sonho. Jamais sua decisão é discutida[101].

*

* *

O processo eleitoral dos Huichols pode parecer singular. Essa impressão é atenuada ou mesmo apagada quando se compara seu método com práticas semelhantes extremamente difundidas; como, por exemplo, a oniromancia, em uso na antiguidade clássica. Em inúmeras sociedades primitivas, escolhas ainda mais importantes, ações das quais depende em qualquer instante a vida ou a morte do grupo, são remetidas à decisão dos sonhos. Se for preciso, eles são provocados. Quando, antes de se correr um risco, se quer saber a opinião de um morto, faz-se com que ele apareça na noite seguinte durante o sono. O que não exclui, de forma alguma, os outros processos de adivinhação; muito numerosos, como se sabe. No entanto, essa consulta aos mortos parece às vezes gozar de um tipo

de prerrogativa, como se as revelações obtidas deles nos sonhos tivesse um valor e uma autoridade particulares.

Por exemplo, Hans Staden __ alemão do século XVI que foi prisioneiro por algum tempo dos Tupis-Inbàs do Brasil __ relata que eles jamais ousavam travar uma batalha sem antes terem se assegurado através de sonhos sobre o resultado do combate.

> *Quando veio a noite, o chefe Konyan Bebe percorreu o acampamento na floresta, discursou para as pessoas e lhes disse que eles estavam agora perto do território do inimigo. Cada um devia prestar atenção aos sonhos que eles teriam na noite seguinte e cuidassem para só ter sonhos felizes. Terminado esse discurso, eles dançaram com seus ídolos (**tamaraka**) e dormiram em seguida. Quando meu captor se deitou, ele me disse que eu devia também procurar sonhar alguma coisa favorável. "Eu não presto nenhuma atenção aos sonhos. Eles são bobagens", eu respondi. "Não importa. Entenda-se com seu deus para que nós capturemos os inimigos", ele replicou.*[102]

Esta última frase esclarece o resto, se for preciso. Para os sonhos que eles solicitam e provocam, os Tupis-Inbàs não esperam somente saber de seus deuses (ou seja, muito provavelmente, de seus ancestrais), o que eles devem esperar. Eles querem sobretudo estar certos de seu apoio, que decidirá a vitória. Sonhos favoráveis serão a garantia disso.

Numa outra circunstância semelhante, esses nativos discutem com seus *pajés* (adivinhos) a questão de saber se eles vencerão. Estes o afirmam. No entanto, eles lhes ordenam para observarem seus sonhos, para verem se sonharão com os inimigos. Se a maior parte deles sonhar com seus inimigos sendo assados, é sinal de

vitória. Mas se for sua própria carne que eles veem sendo assada, então é preciso ficar em casa.

Eles só partem em expedição se os sonhos consentirem com isso. Quando eles se aproximam do território inimigo, seus chefes lhes ordenam, na noite precedente ao ataque, para observarem os sonhos que tiverem.

> *Eu participei de uma campanha com eles. Quando ficamos perto do território de seus inimigos, na noite anterior ao dia que eles pretendiam surpreendê-los, o chefe percorreu o acampamento e lhes disse para prestarem atenção aos sonhos que teriam na noite seguinte. Ele ordenou aos rapazes para caçarem e pescarem ao nascer do sol, o que foi feito e o chefe mandou preparar o que foi capturado. Depois ele ordenou aos outros chefes para virem até sua cabana. Todos então se sentaram em círculo no chão e se puseram a comer. Após o que, eles contaram seus sonhos e ficaram satisfeitos com eles. Alegres, eles dançaram com seus* ***tamaraka*** *(espécie de instrumento musical).*[103]

Através das curtas e ingênuas histórias de Hans Staden, a preocupação dos nativos transparece claramente. Eles estão dispostos a atacar, mas com a condição de estarem certos da vantagem. Porém, do que depende a vitória deles? Do seu número, de sua coragem, de sua experiência, de sua astúcia? Nada disto basta. É preciso também o consentimento e o apoio das potências invisíveis interessadas, ou seja, muito provavelmente, de seus ancestrais. Como saber se eles podem contar com elas? A via de informação mais direta e mais certeira é o sonho. Através dele, os mortos em pessoa informam seus descendentes do que os espera.

Sob os termos empregados por Staden, discernimos que os nativos se esforçam para terem sonhos favoráveis e os chefes insistem para que eles não tenham outros. É como se, ao pedir conselho e apoio aos mortos, eles pudessem exercer sobre eles um tipo de pressão. Sem dúvida que eles obedecem a uma crença muito difundida entre os primitivos e que, aliás, eles não formulam a eles mesmos: um desejo ardente é eficaz. O desejo age como uma causa e faz com que o evento desejado aconteça de fato. Que os guerreiros *desejem*, portanto, ter sonhos favoráveis e eles os terão. Esta solicitação é da mesma natureza da adivinhação e da prece, que, ambas, entre os primitivos, comportam geralmente um elemento obscuro de coerção. O fervor com o qual o sonho favorável é buscado tem, como elas, algum poder mágico.

*

* *

Este estudo sumário sobre o sonho enquanto experiência mística entre os primitivos encontra uma confirmação nas visões penetrantes do Sr. Hallowell sobre o papel do sonho na religião dos Saulteaux (Canadá). Diz ele:

> *É quase impossível obter dados satisfatórios no tocante às experiências feitas em sonhos dos protegidos de certos espíritos. Eles temem, se as contarem, ser abandonados por eles. Também é difícil fazer uma coleta de tais experiências dirigindo-se a um grande número de pessoas. Os dados que eu pude obter, de um único informante, lembram os mitos de uma maneira impressionante...* (O Sr. Hallowell narra um exemplo).
>
> *É através de tais sonhos que o indivíduo entra em*

relação direta com os seres que, pelo que ele acredita, são as potências que agem no mundo que o rodeia. Mas ele só os vê com os olhos da alma, não com os olhos do corpo. Além disso, esses seres espirituais do universo constituem para ele um continuum com o mundo comum da percepção sensível. Eles são partes integrantes da realidade e não seres sobrenaturais, no sentido estrito da palavra.[104]

Ou seja, como eu tentei estabelecer acima, por um lado, a parte da experiência mística que é o sonho é sentida de forma diferente da experiência comum e, por outro lado, as duas fazem parte, no entanto, de uma mesma experiência, entendida em sentido ampla. Nenhum hiato as separa; é um continuum, como diz o Sr. Hallowell. Mesmo que sentidas como distintas, natureza e sobrenatureza constituem uma mesma e única realidade.

*Esses nativos acreditam que através dos sonhos eles obtém um conhecimento pessoal direto dos seres espirituais do universo. Por exemplo, dos "mestres" (**bosses**) ou dos "proprietários" (**owners**) do mundo dos fenômenos, bem como dos outros seres. É por isso que não se pode exagerar os sonhos enquanto experiências que provam a existência dos "gênios" do mundo. Estes, em razão da importância dessa fonte de conhecimento, levam o nome genérico de **pawaganak** (o que é visto em sonho, **pawagan**; no plural, **pawaganak**). Além disso, é um dogma que esses **pawaganak**, em sua maior parte, são "somente vistos" em sonho (embora, em certas condições especiais, se possa também ouvi-los). Assim, para confirmar a história do rapaz que tinha visto o **pinesi** (o pássaro-do-trovão), o testemunho do homem que havia sonhado com isso era*

necessário; não era o testemunho ocular que tinha que confirmar o sonho.

Por ocasião do jejum da puberdade para os rapazes, o sonho é uma instituição. É nesse momento que os ***pawaganak*** *(ou seja, os espíritos que se manifestam em um sonho e que desempenharão a função de protetores ou anjos de guarda) são obtidos, para servir seu protegido pelo resto de sua vida.*[105]

Porém, esses sonhos não são sonhos quaisquer. Eles não são sequências arbitrárias e desconexas de imagens e sensações que surgem na consciência do sujeito enquanto ele dorme. As últimas palavras da passagem citada mostram que se trata dos sonhos-visões, com tantos exemplos na América do Norte. Eles lembram também a "vida de sonho" dos nativos australianos. Duas características essenciais os distinguem: 1º) O que se vê neles pertence ao conteúdo dos mitos e a realidade que se experiencia nesses sonhos são os seres e os acontecimentos do mundo mítico. 2º) Essa experiência mística tem um valor objetivo que jamais se ousa duvidar, por mais estranhos ou absurdos que seus dados nos possam parecer. Isto acontece a tal ponto que somos tentados a dizer aqui: é da crença, não da experiência, que conviria falar aqui.

Sobre este ponto importante o Sr. Hallowell introduz uma consideração de grande alcance. Segundo ele, a oposição nitidamente traçada que estabelecemos entre experiência e crença não vale para a mentalidade primitiva como para a nossa. A experiência pessoal de cada indivíduo se modela muito mais estreitamente sobre as crenças coletivas de seu grupo. Diz ele:

Um homem que descrevesse um animal de sua imaginação, seria alvo de zombaria. Ninguém vê em sonho

animais que não sejam conhecidos pela tradição e pela mitologia. Por consequência, podemos descobrir uma correlação extremamente estreita entre a experiência pessoal e as crenças transmitidas pela tradição.[106]

Em apoio a esta afirmação, ele acrescenta fatos.

Um exemplo extremo desse tipo de experiência que, mesmo que julgada extraordinária, nem por isso é menos aceita como fato, é a aventura do rapaz que foi socorrido pela Grande Truta.

Ele tinha remado uns treze quilômetros até uma ilha do lago de Deus, para ali recolher ovos de pássaros. Enquanto ele recolhia os ovos, sua canoa se soltou e foi arrastada pela correnteza. Ele ficou vários dias na ilha, com muito pouco para comer. Um dia, que ele estava sentado na beira d'água, ele ouviu uma voz que dizia: "Nozis (meu neto), desça aqui". A voz vinha da água. Ele desceu então e lá ele viu a Grande Truta. "Coloque-se sob minha nadadeira", ela diz. Ele obedeceu. Ele ficou assim tão confortável como se estivesse em uma cabana.[107]

Ele parte com a Grande Truta, que, por fim, o leva de volta para seu pai.

De um ponto de vista objetivo, nenhuma diferença existe entre esta história, quanto ao seu espírito e seu conteúdo e um mito ou uma experiência que tem em sonho. De fato, há um mito bem conhecido em que o herói, Tcakábec, é engolido por um grande peixe. No entanto, os nativos incluem esta história na categoria das ***tabä'tcomoin****, ou seja, informações ou notícias, que se*

> *opõe à categoria das* ***ätsokan****, ou seja, das histórias mitológicas às quais a tradição impôs sua forma. Esta é, portanto, uma história "verdadeira" e não um mito. Ela prova o parentesco extremamente estreito que existe entre o que é considerado como experiência pessoal e o mito. Ela também faz ressaltar o caráter unitário do universo da experiência tal qual ele aparece necessariamente aos próprios nativos.*[108]

Em outros termos, para eles, a transição da experiência comum para a experiência mística é imperceptível.

Para mentes orientadas como as nossas, esses dois tipos de experiências estão longe de se apresentarem assim tão homogêneas. Pelo contrário, nós sentimos bem vivamente suas diferenças e a experiência que aconteceu no estado de vigília contrasta para nós com aquela que acontece em um sonho. Mas a mentalidade primitiva é muito mais indiferente a esse contraste, mesmo quando ela o percebe. Ela não ignora o que distingue um mito de uma história verdadeira, ou seja, da relação de eventos que realmente aconteceram em nosso mundo atual. Mas, ao mesmo tempo, ela considerará como histórias verdadeiras o que, indubitavelmente segundo nós, não passa de um mito ou conto. Por exemplo, a história do rapaz que foi salvo e transportado pela Grande Truta ou qualquer outra história comprovada por um grande número de testemunhas e totalmente incrível[109].

Bastaria, para explicar essa atitude, invocar uma extrema credulidade e uma confusão mental próprias à mentalidade primitiva? Mas ela não é tão crédula e nem tão confusa. Em muitas ocasiões os primitivos dão prova de uma grande clareza de espírito, de discernimento e de acuidade. O que não exclui uma orientação e

hábitos mentais tradicionais diferentes dos nossos. É através deles que se explica que os mitos __ puras ficções aos nossos olhos __ sejam, aos seus olhos, histórias incontestavelmente verdadeiras e que o mundo mítico seja sentido e representado como real, com uma realidade intemporal, sem dúvida e transcendente, mas, ao mesmo tempo, imanente e atual. Não é de se espantar, portanto, que nem a experiência comum e nem a experiência mística sejam para eles exatamente o que elas são para nós. Como acabamos de ver, o que algumas de suas experiências místicas lhes propiciam se aproxima singularmente do conteúdo dos mitos. Quanto à sua experiência comum, positiva, ela é acolhedora a um ponto que temos dificuldade para imaginar. Ela quase não considera nada como sendo impossível, nem do ponto de vista lógico e nem do ponto de vista físico. Daí resulta o caráter "unitário" que o Sr. Hallowell reconheceu no conjunto da experiência dos primitivos e que ele chama de continuum e também a homogeneidade desconcertante da sua experiência mística e da comum.

Pelas mesmas razões, a linha de demarcação entre "crença" e "experiência" __ tão bem marcada em nossa mente __ parece móvel, fugidia e até mesmo, em certos casos, com tendência a se apagar, quando se trata dos primitivos. Não que eles sejam incapazes de sentir essa distinção ou de apreciar sua importância. Seu comportamento habitual não permite supor isto. Mas a dificuldade persiste. Como pode o que __ em nossa opinião __ é indubitavelmente uma crença, possa ser tomado por eles como uma experiência? Isto é explicado __ pelo menos em parte __ pela ambiguidade inerente ao emprego de termos como "crença" e "experiência", que parecem tão claros. Cômodos e suficientemente definidos pela descrição e a análise de nossa vida mental, eles

registraram, por assim dizer, resultados adquiridos pouco a pouco por nossa psicologia e nossa teoria do conhecimento e trazem assim a marca de nossa civilização. Se eles forem transportados literalmente, com o que eles implicam, para o estudo da mentalidade primitiva, eles se tornam uma causa de confusão e uma fonte de erros. Pois, fazendo isso, retomamos, sem nos darmos conta, ao postulado que parece evidente por ele mesmo e que eu tomei o cuidado de afastar desde o início deste trabalho; a saber: que há uma definição da experiência única e universalmente válida e que uma suposta experiência que não se conforme a ela não merece ser chamada assim. Este postulado só é efetivamente colocado de lado se nós desistirmos de tirar conclusões dos termos "crença" e "experiência", tomados sem precaução, no sentido que lhes dão habitualmente nossos filósofos e nossos psicólogos. Com esta condição, a dificuldade que nos parava a todo momento deixa de parecer insolúvel.

Em apoio a estas visões, eis um último fato característico, relatado pelo Sr. Hallowell:

> *A experiência seguinte, de um encontro com um urso, que me foi contada pelo chefe do grupo dos Pekangikums, mostra como a ideia de que os ursos compreendem a linguagem humana recebeu a confirmação da experiência.*
>
> *"Num dia de primavera eu fui à caça... Eu vi pegadas de urso bem frescas. Eu fui até a beira do rio e, chegando até às cascatas, eu vi um urso que vinha ao meu encontro, na trilha que eu percorria. Eu me escondi atrás de uma árvore e, quando o animal estava a uns vinte e sete metros de mim, eu atirei. Eu errei e, antes que eu pudesse recarregar minha arma, o urso veio direto para mim. Ele*

parecia furioso e eu fiquei imóvel. Eu esperei lá, junto à árvore. Assim que ele ficou bem perto de mim e de pé sobre suas patas traseiras, eu apoiei contra seu coração a coronha do meu fuzil e a mantive lá. Eu me lembrei que o meu pai muitas vezes havia me dito em minha juventude que os ursos sempre compreendem o que nos lhes dizemos. O urso começou a morder a coronha do meu fuzil. Ele até mesmo colocou suas patas como faria uma pessoa que quisesse atirar. Sempre mantendo-o a uma distância o máximo que eu podia, eu lhe disse: 'Se você quer viver, vá!' Ele largou o fuzil e se afastou. Eu não o importunei mais."

Esta história esclarece como a crença geral de que os ursos compreendem o que lhes é dito, inculcada neste chefe desde sua infância por seu pai, influenciou seu comportamento diante de um desses animais. A ilustração é impactante, pois é o próprio narrador que sublinha expressamente a influência da crença na maneira de agir.[110]

Teria sido difícil, com efeito, convencer esse nativo que o urso não compreende a voz humana, já que ele tinha tido pessoalmente a experiência contrária. Ele já esperava, aliás, que o urso o compreendesse. Seu pai sempre havia lhe dito isso e ninguém ao redor dele duvidava disso. Eu já mencionei em outro lugar[111] essa crença, que é extremamente difundida nas mais diversas regiões e citei experiências iguais a esta do nativo do Sr. Hallowell.

Apesar desses testemunhos concordantes e de cuja sinceridade não se pode suspeitar, temos dificuldades para levar a sério essas "experiências" e em ver nelas algo que não seja mito, conto, visão

ou sonho de tipo tradicional. Mas, uma vez mais, isto não é impor nossa noção de experiência como a única aceitável? Jamais a experiência __ tal como nós a definimos __ atestará que um urso compreende a linguagem humana. Isto é verdade. Mas, se nós rejeitamos assim as experiências que não satisfazem a esta definição, os primitivos não o fazem. Eles não veem nenhuma razão para fazê-lo. Em outros termos, experiências que não são, que não podem ser reais para nós, o são para eles. Este é o ponto sensível, do qual todo o resto depende. Nós dizemos que eles "acreditam" que o mundo mítico foi real e o é sempre, que o urso compreendeu o que o nativo lhe disse etc. Isto é também admitir implicitamente que sua orientação mental e seus hábitos mentais não diferem dos nossos e não devem se afastar deles. De fato, em todos os casos deste gênero, eles não têm consciência de "acreditar", mas de sentir, de experimentar a realidade do objeto, não menos do que quando se trata dos seres e dos acontecimentos do mundo que os rodeia. Sem dúvida que, quando essa realidade é mística, eles não a confundem com a outra. Mas eles também não as separam. Eles passam continuamente de uma para a outra, sem surpresa e, geralmente, sem reflexão.

Isto não é um paradoxo e nem uma "ilusão" em apoio a uma teoria. Esta observação foi feita mais de uma vez, em termos formais ou implicitamente, por observadores qualificados. Sem dúvida que eles não colocaram a questão nos termos abstratos empregados há pouco. Eles simplesmente procuraram explicar a atitude mental dos primitivos com relação, ao mesmo tempo, ao mundo tangível e ao mundo mítico. Desta forma, o Sr. Birket-Smith escreveu com relação ao assunto, em seu livro recente sobre os Esquimós:

Onde acaba o conhecimento certo começa a

> *mitologia. Mas a passagem é totalmente imperceptível. Somos "nós" que colocamos uma diferença entre o natural e o sobrenatural, o tanto quanto permite nosso conhecimento das leis da natureza. Mas, para o Esquimó, essa diferença não existe, pois, para ele, o "sobrenatural" é, sob todos os pontos de vista, tão normal quanto o mundo de todos os dias, o mundo tangível onde ele se move.*[112]

Da mesma forma, no outro lado do mundo, entre os melanésios da Nova Irlanda: "As crenças sobrenaturais fazem parte da vida cotidiana do nativo. Ele não as considera, sob nenhum ponto de vista, como diferentes do resto do que ele sabe. Um não é mais racionalizado do que o outro e nem também mais esotérico"[113].

A nitidez destes dois testemunhos não deixa nada a desejar. Eles bastarão, sem dúvida, a título de exemplos, para representar muitos outros não menos formais. Nós admitiremos, portanto, o *continuum* do Sr. Hallowell, ou seja, que objetos e fatos pertencentes ao sobrenatural são dados aos primitivos em suas experiências místicas. Experiências míticas, sem dúvida, mas, enfim, "experiências" no sentido pleno da palavra; "experiências" iguais às outras.

Isto posto, é preciso reconhecer que, em nosso ponto de vista, continua difícil não ver nessas experiências simplesmente o que chamamos de crenças. É uma impressão que provém de nossos hábitos de vocabulários e da qual é impossível nos livrarmos. Podemos compará-la às ilusões de ótica, que sabemos que são ilusões, mas que sempre acontecem assim que o objeto entra em nosso campo visual. Assim, nas experiências místicas das quais tratamos, o conteúdo reflete evidentemente crenças tradicionais, transmitidas de geração em geração: crença na realidade do período

e do mundo míticos; crença nos poderes da Grande Truta; crença na capacidade dos ursos de compreender a linguagem humana etc. Nós nos sentimos irresistivelmente levados a concluir: não são, no entanto, experiências, embora eles digam que são! Parece-nos evidente que, sendo essas crenças sem fundamento, é impossível que a experiência as comprove. No entanto, esta conclusão repousa sobre a definição, o postulado, o julgamento de valor que nós convencionamos afastar; a saber, que uma experiência não verificável diretamente ou indiretamente, não é uma experiência. Mas os primitivos têm, pelo contrário, o sentimento de "experimentar" o contato da realidade sobrenatural, ou seja, de ter sua experiência direta e atual. Essas experiências confirmariam suas crenças, se elas precisassem disso. Quantas vezes __ em civilizações mais avançadas do que as suas __ não se sentiu mais fortificado por experiências com crenças que, mais tarde, foram reconhecidas vãs?

Nós não temos que entrar aqui no problema geral das relações entre a crença e a experiência. Observemos simplesmente que, entre os primitivos, por um tipo de ação recíproca, por um lado a experiência mística parece criar a crença correspondente e, por outro, as crenças coletivas quase sempre fornecem o conteúdo das experiências místicas e os esquemas sobre os quais elas se modelam. Isto fica claro na discussão precedente e, não menos claramente, nos métodos seguidos pelos primitivos para atingir os fins que eles se propõem. A segunda parte desta obra trará numerosas provas disto. Eis, desde já, uma bem característica, retirada da obra recente do Sr. F. G. Speck sobre os Naskapis do Labrador. Esses nativos

> *que devem à caça seu único meio de subsistência, formaram, para se tornarem os senhores dos "espíritos" dos animais, um sistema de ação espiritual bem completo e*

tão bem organizado quanto seus processos e suas armas de caça são eficazes para conseguir matar a presa... Cada caçador vitorioso é mais ou menos um mágico que se adapta a um reino do desconhecido do qual ele se sente rodeado e do qual ele pensa ver por toda parte provas tão evidentes quanto aquelas que suas mãos podem tocar... Ele chega a esta teoria através da experiência pessoal, que ele interpreta por meio das sugestões impressas em sua mente pelos esquemas herdados em sua tribo.[114]

A terminologia do Sr. Speck é abstrata, mas seu pensamento é claro. A caça, que é a única coisa que permite a esses nativos sobreviverem no clima do Labrador, se guia por uma dupla experiência: aquela que propicia a observação positiva dos hábitos dos animais e a experiência mística (não menos positiva, aos seus olhos) que eles têm dos "espíritos", ou seja, da vida invisível desses mesmos animais. Daí uma dupla técnica, ou melhor, a necessidade de juntar às armas e à astúcia do caçador as operações mágicas que, agindo sobre os animais, assegurarão o sucesso. Aliás, os Naskapis não refletem mais sobre sua experiência mística do que sobre a outra. Eles se impõem ambas com uma força igual. Da mesma forma, sua técnica se guia por uma e por outra ao mesmo tempo, sendo suas modalidades fixadas pela tradição.

O Naskapi aprende que duas coisas lhe são necessárias para viver: "trabalhar" __ ou seja, caçar, construir armadilhas, pescar, fabricar os instrumentos que isso exige e utilizá-los __ e depois, "fazer ***monta*** *(****manitou****)", palavra nativa cujo sentido dificilmente podemos apreender, mas que representa alguma coisa bem próxima de nossa ideia de força invisível. As duas são de*

importância igual e inseparáveis em seu pensamento. O que quer dizer que, na atividade humana, que persegue fins positivos, um fator espiritual é tão importante quanto um fator físico. Nós podemos chamar isso de religião. Todas as fases da vida do nativo estão impregnadas disso... O equipamento do caçador, suas roupas, seus ornamentos, segundo a representação disso que está implicada na crença nativa, possuem alguma coisa de espiritual tanto quanto de prático, em seu poder de agir. Forças espirituais reinam sobre a vida desses caçadores e sua atitude tão particular com relação à vida manifesta que, no fundo do coração, são místicos confirmados.[115]

*

* *

O mundo mítico não é, no entanto, a única realidade invisível com a qual o sonho coloca os primitivos em contato. Isto é observado mesmo nas tribos da Austrália e da Califórnia onde se constatou um parentesco muito estreito entre o sonho e o mito. Em um mundo muito grande de sociedades mais evoluídas, o mundo invisível, o sobrenatural, tende as distinguir cada vez mais nitidamente do mundo mítico, mesmo que eles continuem aparentados em algumas de suas características essenciais, como, por exemplo, a intemporalidade e sobretudo pela fluidez.

A esse mundo invisível __ que não é mais aquele dos mitos __ só a experiência mítica abre acesso e, de todas as experiências místicas, talvez seja o sonho aquela que os primitivos, deste ponto de vista, avaliem como a mais preciosa. Sem dúvida que, frequentemente, em plena luz do dia, a aparição do insólito revela a presença e a ação de uma potência invisível. Mas, frequentemente

também, essa revelação permanece enigmática e simplesmente assustadora, sem mostrar qual potência se manifesta desta forma e nem o que se deve esperar. Certamente que também acontece de a revelação trazida por um sonho não ser mais explícita e que se fique muito confuso ao interpretá-lo. Mas, geralmente ela é luminosa. Acontecimentos do mundo invisível __ sejam eles atuais, passados ou do futuro __ aconteceram sob os olhos daquele que dormiu. Os seres desse mundo aparecem pessoalmente no sonho. Ali eles fornecem de viva voz seus avisos, seus conselhos e suas ordens. Ele os vê, ele os ouve, ele lhes fala, ele discute com eles, ele suplica a eles etc. Eu não vou retomar o tema dessas presenças no sonho, que causam no primitivo uma impressão tão profunda e o costume quase universal de provocar sonhos a fim de entrar em comunicação direta com os seres invisíveis, sobretudo com os mortos.

O sonho é, assim, aos olhos dos primitivos, a experiência mística que melhor os coloca em contato com as potências invisíveis cujas disposições eles precisam conhecer. Ela é, portanto, uma experiência mística privilegiada e, poderíamos dizer, a experiência mística por excelência. Nas sociedades mais evoluídas, onde ele perdeu este prestígio e esta autoridade, persiste, apesar de tudo, o sentimento obscuro, mas tenaz, de que certos sonhos não acontecem sem uma razão e erraríamos se não os levássemos em conta. Mesmo para mentes em que a preocupação com o além ocupa pouco espaço, um aviso, um apelo misterioso virá de improviso, sob a forma de um sonho. Isso é um eco distante do tempo em que, de todas as experiências místicas, o sonho era a mais imediatamente reveladora e preenchia uma função quase religiosa.

***

Capítulo IV

A presença dos mortos.

Índice

Frequentemente acontece de os primitivos reverem em sonho membros de sua família próxima, de seu clã, de sua tribo, recentemente levados pela morte. Nós conhecemos também esses sonhos, mais tristes do que consoladores. Eles causam, de acordo com as circunstâncias, uma emoção mais ou menos profunda e durável. Mas nós jamais as tomamos como algo mais do que uma visão puramente subjetiva e sabemos que tudo se passa na consciência de quem dorme. O morto mesmo não tem nada a ver com essa aparição. Ao contrário, é ele mesmo em pessoa que o primitivo viu, com quem discutiu e talvez tenha tratado de uma questão que o atormentava. O morto estava realmente presente.

Essa experiência que os primitivos têm frequentemente durante o sono, acontece também, às vezes, em estado de vigília. Sem dúvida que é verdade para eles, como para nós, que os mortos desapareceram. Eles se tornaram invisíveis. Mas, aos nossos olhos, esse desaparecimento é sem volta, é definitivo. Os crentes alimentam a esperança __ ou mesmo a certeza __ de que a misericórdia divina lhes concederá a graça de reencontrar, no outro mundo, os entes queridos que perderam. Mas, por mais que dure sua vida aqui embaixo, eles não imaginam que um dia possam vê-los ou ouvi-los novamente. Se um morto muito amado lhes reaparece em um sonho, eles sabem, ao despertar, que essa presença era ilusória.

O estado de espírito dos primitivos, em casos assim, é bem outro e também sua reação. Os mortos são subtraídos comumente de sua visão, como da nossa. Mas eles estão invisíveis, poderíamos

dizer, apenas de fato e não de direito. Eles não são vistos, mas eles estão por aí assim mesmo. Ninguém duvida disso. Essa presença se torna manifesta nos sonhos. Mas ela pode também se fazer sentir em pleno dia. Embora mais rara, essa experiência é sempre possível. Se ela acontece, os primitivos ficam mais assustados do que surpresos.

Também entre nós, a crença tradicional é de que os mortos não deixaram de existir. Ela lhes atribuiu mesmo mais do que a imortalidade: uma vida eterna. Mas, com o envelope carnal se decompondo e desaparecendo, não se representa sob que forma a existência atual dos mortos poderia ser percebida. Sua condição é desconhecida e não se sabe nem mesmo se eles mantiveram sua aparência exterior. Ainda se contam histórias de fantasmas, mas elas quase que só encontram incrédulos.

Mesmo que os primitivos saibam como nós o que se torna o cadáver, eles não veem dificuldade em representar seus companheiros desaparecidos. Um morto foi retirado do grupo, no entanto, ele permaneceu nas proximidades. Ele é imaginado e visto como era antes dessa separação. Ele poderia ser sentido lá, a alguma distância, vigiando sem dúvida como os vivos se comportam com relação a ele e não ter nenhuma representação de sua aparência atual? Portanto, esse sentimento é muito forte entre os primitivos. "A morte, num certo sentido, é apenas a passagem que separa os mortos dos vivos", escreve o Pe. Daigre. Dos dois lados da passarela, as pessoas são iguais. Os mortos são simplesmente vivos que a atravessaram. Já o Major Ellis tinha feito, entre os Ewes, uma observação semelhante à do Pe. Daigre.

> *Quando um surdo vem a morrer, os seus não lhe dirigem a prece para não abandoná-los, como é de costume. Pois a alma, ou espírito (**ghost**), ou seja, o morto,*

> *não pode ouvi-los, sendo surdo como quando era vivo. Enfim, uma pessoa, quando morre, só faz se livrar de seu corpo atual e mudar de lar. Para o resto, nada mudou.*[116]

"Diríamos que vão juntos, os vivos e os mortos", (reflexão de Canaques da Nova Caledônia, descobrindo a cidade de Sidney e traduzindo sua impressão da multidão civilizada)[117]. Era a primeira grande cidade que eles viam. Eles não tinham nenhuma ideia de uma multidão humana como aquela que se comprime nas grandes ruas de Sidney. De onde pode vir essa massa de pessoas que se sucedem sem fim? Não é possível que nesse pequeno espaço tanta gente viva ao mesmo tempo. Sem dúvida que mortos estão reunidos aos vivos ali. Os Canaques acham muito natural que nada, em sua aparência exterior, os distinga uns dos outros.

Por que então a passarela tem um sentido único? O que impede que vivos e mortos vivam juntos? Esta questão surgiu, com efeito, em algumas sociedades primitivas. A resposta, como de hábito, tomou a forma de um mito ou de uma lenda. Por exemplo, entre os Moriërs de Tinompo (centro das Célebes),

> *antigamente, os mortos não estavam envolvidos por um mistério tão grande. Houve um tempo em que mortos e vivos se frequentavam livremente. Mas esse período teve um fim. Um dia, um vivo foi comprar arroz na casa de um morto. No momento em que este foi subir até seu depósito de arroz, ele disse ao homem, que tinha ficado em pé: "Não olhe para cima quando eu estiver no depósito de arroz". O homem não ligou para esta advertência. Ele olhou para cima e, sem pensar, fez uma observação debochada sobre a barriga do morto. Imediatamente os mortos romperam com toda relação com os vivos. Desde então, não apenas os*

mortos ficam invisíveis para os vivos, como se tornou muito mais difícil para aqueles que morrem serem admitidos na comunidade dos membros mortos de sua família.[118]

A coletânea de Neuhauss **Deutsch Neu-Guinea**, as obras do Sr. G. Landtman sobre os papuanos da ilha Kiwai (Nova Guiné inglesa), contém mitos semelhantes a estes. Em **Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits**, são relatados contos e lendas onde se vêem mortos e vivos brincando juntos, lutando, se casando, se separando, se comportando, enfim, como se não houvesse entre eles nenhuma diferença.

Que os mortos sejam assim vivos simplesmente separados dos outros, essa crença não é encontrada somente na Oceania e na Indonésia. Eis alguns exemplos recolhidos em outros lugares.

Na América do Norte,

> *quando são empregadas expressões como "esta vida", "a outra vida", não se traduz exatamente o pensamento dos Cherokees. Eles olham esta vida e a outra como vidas diferentes no espaço e não como se sucedendo no tempo. Eles não vivem, como se expressaria um cristão, uma vida mortal primeiro e, em seguida, uma vida eterna. Eles deixam seu lar e vão para "aquele lugar lá no oeste". Eles falam das pessoas que estão lá como eles falariam de uma tribo vizinha; dos Creeks, por exemplo, ou mesmo de uma colônia de Cherokees situada a alguns dias de distância.*[119]

Segundo os Siouxs, os mortos "nem sempre são visíveis aos vivos. Às vezes, eles são ouvidos e não vistos, mesmo que eles estejam no aposento com um mortal. Às vezes também eles se 'materializam', se casam com vivos, comem, bebem, fumam, como

se eles fossem humanos como os outros”[120].

Em algumas tribos da América do Sul, quando se encontra um desconhecido, não se sabe imediatamente se se trata de um vivo ou de um morto. É prudente perguntar a ele.

> *Quando dois Chiriguanos se encontram, a saudação que eles trocam é a seguinte: “Você está vivo?” “Sim, eu estou vivo”. Outras tribos da América do Sul fazem uso de frases semelhantes. Por exemplo, os Cainguás (que também são Guaranis), para se saudarem, se perguntam “**Reicobepa**?” Esta é uma palavra que tem o mesmo sentido que **Ndimegno** para os Chiriguanos.*[121]

A mesma questão é colocada pelos Araguaias (rio Purus). Ali ela deu origem a um curioso costume que Ehrenreich testemunhou por duas vezes. Segundo eles, há mortos capazes de assumir a aparência de vivos para matar seus inimigos. Por causa disso, quando nativos se visitam, uma cerimônia de recepção é necessária. Os visitantes chegam armados até os dentes e ameaçadores. Os mesmos preparativos e a mesma atitude acontece com os anfitriões. Em seguida, silêncio. Por fim, explicação e concordância. As mulheres estão presentes, o que prova que não há uma hostilidade real.

> *Quando chega um estranho ou um convidado, é sempre possível que se trate de um **kaniri** com intenções hostis; em particular o “espírito” de uma pessoa que foi assassinada e que tomou a forma da pessoa que se esperava, a fim de se vingar de seus assassinos... Como um espectro sempre procura se aproximar sem ruído, os visitantes estrangeiros se anunciam com altos gritos e gestos animados, para mostrar bem que eles são seres de*

carne e osso.[122]

Por fim, para não alongar indefinidamente esta lista de fatos que apontam no mesmo sentido, encontramos, em uma língua banta da África do Sul: "**Mo-limo**, espírito de alguém que está morto. Literalmente: alguém que está fora da visão, que desapareceu"[123].

*

* *

Os mortos podem até ter desaparecido e ido para outro lugar, mas sempre pode acontecer de o contato com eles se restabelecer. Experiência que os primitivos não admitem somente como possível. Em certas circunstâncias, eles a sentem próxima, iminente. Seus esforços para evitar isso provam a que ponto eles acreditam em sua realidade.

É raro, por exemplo, que esse sentimento de inquietude não invada os parentes mais próximos de um morto, nas primeiras horas e nos primeiros dias após o óbito. Mesmo onde se afasta imediatamente do cadáver, onde o enterro é rápido, a ponto de acontecer antes que o moribundo dê o último suspiro, pensa-se também que o morto ainda está lá. Estremece-se com a ideia de um contato com ele.

"Os Rottineesens (Indonésia) distinguem os espíritos *de dentro*, ou seja, das pessoas que acabam de morrer e os espíritos *de fora*, aqueles das pessoas mortas há muito tempo"[124]. Distinção encontrada quase em toda parte. Eu examinarei primeiro como os primitivos tomam consciência da presença do recém-morto e como eles reagem a isso, estudando os fatos, preferencialmente, da região do Pacífico Sul.

Na tribo dos Wirngirs (noroeste da Austrália),

> *quando uma pessoa morre, seu pai, sua mãe, a irmã e o irmão de sua mãe escolhem uma árvore e encostam em seu tronco duas varas para os homens e duas outras para as mulheres. Eles sobem na árvore e o cadáver lhes é passado pelo o pai, a mãe, a irmã e o irmão da mãe. Os que estão na árvore fazem suavemente "Brrr-rr-rr" para afastar o* ***zuari*** *(espírito do morto,* ***ghost****) e para impedir que ele os siga mais tarde.*[125]

Ele está, portanto, lá, enquanto se iça o corpo para a árvore que será sua sepultura. Invisível, ele acompanha tudo. Sente-se sua presença e esforça-se para impedir que se aproxime muito. Diríamos que isso é uma crença e não uma experiência? Mas nem um e nem outro dos conceitos expressos por estes dois termos convém exatamente ao complexo, sobretudo emocional, que se trata de expressar. E, como não temos outros mais adequados à nossa disposição, somos forçados a dizer que isso é uma experiência mística, cujo conteúdo foi fornecido pelas crenças tradicionais.

Nos dias seguintes, o morto não se afastou muito.

> *A viúva e todos os outros evitam pronunciar seu nome, mas, recolhendo genealogias, eu observei que era sempre a viúva que demonstrava a maior repugnância em dizer o nome de seu marido... Um dia, uma idosa que tinha se recusado a fazer isso, surpreendeu uma outra que me falava ao ouvido. Ela logo se pôs a chorar e todo mundo ficou cheio de compaixão... O* ***zuari*** *ainda se deslocava livremente, seguia por toda parte sua esposa e a visitava de noite em seu acampamento. Ela tinha medo de que, só por pronunciar seu nome, isso o fizesse retornar para perto dela.*[126]

Seu medo é tão vivo que se recorre ao meio considerado mais certo para livrá-la dessa presença. “Ela dá lugar ao morto. Ela deixa a residência e a família de seu marido por um longo período... Cada vez que se anuncia que o **zuari** de seu marido está no acampamento, ela se esconde”[127]. Ela não o vê, é verdade, mas, nem por isso ela está menos certa de que ele se encontra nas vizinhanças, bem próximo. Aliás, outros o veem; o curandeiro, por exemplo. A Srta. Kaberly diz isso expressamente[128]. Ele é representado como estando, ao mesmo tempo, em lugares diferentes. “O espírito fica com Wolara até que os ossos sejam envolvidos pelo *durdu* (recipiente de casca de árvore). Mas os nativos, sem se preocuparem com a lógica, parecem acreditar também que o *zuari* permanece junto ao corpo e segue a viúva por toda parte”[129].

A obsessão da mulher que se sente seguida __ ou, melhor dizendo, perseguida, vigiada, constantemente espreitada pelo *zuari* __ só termina com a cerimônia que o afasta definitivamente. “Chora-se sobre o *durdu* (onde estão os ossos do morto) e o efeito dessa cerimônia, no plano místico, é fechar as fileiras dos vivos ao medo e à ameaça de morte, provocados pela presença do *zuari*”[130]. Nem a viúva e nem aqueles que a rodeiam duvidam da presença real do morto.

O sentimento agudo, a experiência que se tem do morto, mesmo que ele permaneça invisível, são extremamente comuns. Se deixarmos por um instante o Pacífico, nós os encontraremos bem semelhantes na América do Norte, por exemplo, entre os nativos da Nova França.

> *Falando do estado da alma após a morte. Ela não abandona o morto imediatamente. Quando ele é levado ao túmulo, ela caminha na frente e fica no cemitério até a festa*

dos mortos. De noite, ela caminha até às aldeias e entra nas cabanas, onde toma sua parte nas festividades e come o que ficou no caldeirão. Daí vem o fato de que muitos, por causa disso, não comem as sobras no dia seguinte.[131]

O mesmo Pe. Le Jeune escreve, na mesma data:

> *O Pe. Buteux e eu encontramos um bando de selvagens que fazia um festim junto às covas de seus parentes mortos. Eles lhes deram a melhor parte do banquete, que foi jogada ao fogo e querendo ir embora, uma mulher quebrou galhos e ramos de árvores e com eles cobriu as covas. Eu lhe perguntei a razão disso e ela respondeu que protegia a alma de seus amigos mortos do ardor do sol, que estava muito forte naquele outono.*[132]

Entre os Zuñis,

> *o morto (**ghost**) permanece na aldeia por quatro noites após a morte... Nesse período, a porta e a cortina da casa devem ficar entreabertas, para que o morto possa entrar e sair quando ele quiser. Se a porta ficasse fechada, ele a arranharia e não ficaria satisfeito enquanto ela não fosse aberta. Essas "almas" podem ser observadas pelos videntes e por outros em certas condições. Seus pais ou as irmãs de uma pessoa morta passam a noite junto do cônjuge sobrevivente nas quatro noites em que se supõe que o "espírito" fica por lá. Coloca-se um grão de trigo preto ou um pedaço de carvão sob a cabeça da pessoa em luto, para impedir que ela sonhe com aquele que ela perdeu. Ele apareceria se ela acordasse.*[133]

A presença dos mortos é, portanto, sentida como uma

experiência tão real como as outras, mesmo que ela se distinga delas por seu caráter místico. Embora presentes, eles continuam invisíveis. Daí, necessariamente, o vago, o difuso, em sua representação. Mas a emoção é ainda mais intensa. Ela bastaria, portanto e com folga, para garantir a objetividade dessa experiência, se fosse necessário. O Sr. F. E. Williams mostrou isso claramente, ao expor o que os *sovai* (recém-mortos) são para os Orokaivas.

> *Quando viva, a pessoa tem um* ***asisi*** *(alma, princípio vital). Ela não é um* ***sovai****, ela não tem um* ***sovai.*** *Mas, quando ela morre, ela se torna um.* ***Sovai*** *quer dizer, portanto: "o ser que sobrevive à morte" ou "a forma viva que a morte deu a um ser humano".*

Este fato é geral. Quase não existem sociedades em que o ser humano que atravessou "a passarela" e, conservando sua identidade, não entra em uma classe de seres que recebe um outro nome.

> *O* ***sovai*** *toma diversas formas.*
>
> *1) Às vezes, ele é concebido como imaterial, mantendo todas as características humanas.*
>
> *2) Ele é concebido também como tomando a forma concreta de um animal, de um pássaro, de um réptil ou de um peixe.*
>
> *3) Também é representado como um monstro semi-humano, de um humor terrível e que mora na mata.*
>
> *4) Em um pequeno número de casos, os* ***sovai*** *são conhecidos pelo seu próprio nome. Eles aparecem constantemente nas lendas, mas pensa-se que eles existem ainda hoje.* (Traço que lembra os heróis míticos e o polimorfismo dos *sovai* mostra que os Orokaivas os situam no "sobrenatural", cuja característica é a fluidez).

> *Nenhum nativo, eu penso, se recusaria subscrever qualquer uma destas proposições. Nenhum encontraria dificuldade em aceitar estas crenças em mesmo tempo. Qual das três primeiras ocupará sua mente? Isso depende unicamente de seu humor ou do assunto da conversa. Erraríamos em supor que ele possa fazer uma escolha rigorosa entre elas e adotar uma ideia definitiva e invariável dali por diante, no tocante à natureza real do* ***sovai****. A concepção que ele tem do assunto não é menos caleidoscópica do que sua emoções. Ela muda de forma e de cor, como ele passa da afeição ao medo ou à aversão.*[134]

No entanto, essa vaga representação não retira nada da realidade da experiência; o *sovai* está realmente presente. No momento em que o corpo vai ser enterrado,

> *um homem idoso, segurando em uma mão uma lança e na outra um pacote de ornamentos, fica de pé junto ao cadáver. Ele toca os pés do cadáver com um dos seus, como que para chamar sua atenção e pronuncia solenemente o que poderíamos chamar de um adeus...*
>
> *A lança e os ornamentos são oferecidos __ formalmente __ ao morto e pede-se a ele que os ofereça, por sua vez, aos outros* ***sovai*** *que ele vai encontrar. Dizem a ele para lhes dizer seu nome e o nome de seu pai...*[135]

Estas palavras são dirigidas ao corpo, que os assistentes têm sob os olhos. Mas, em virtude de uma participação instintivamente sentida, é ao *sovai* que se fala, como a uma pessoa presente e que ouve o que se diz a ela.

> *Desde que a pessoa deu seu último suspiro, o* ***sovai***

erra pela vizinhança, bem próximo. Não é inútil observar que, de acordo como os nativos, uma pessoa pode morrer e retornar à vida. Se ela caiu em coma, que eles tomam como a morte, seus parentes e amigos explodem em retumbantes lamentações. Ela está nos limites da aldeia, espiando todos. Ela pode ficar tão tocada pela compaixão que volta atrás e o cadáver então se anima novamente.[136]

Mas esse retorno é totalmente excepcional. Comumente, a morte não tarda em se tornar definitiva e o *sovai* não volta a ser um vivo.

> *Quando uma pessoa morre, pensa-se que seu **sovai** está presente na aldeia, sob uma forma ou outra. É por isso que as pessoas, durante os funerais, podem ficar sobressaltadas com qualquer ruído que venha da floresta próxima... eles o atribuem ao **sovai** do morto. Um dia, ao me aproximar de uma aldeia onde havia acontecido um óbito naquela manhã bem cedo, eu ouvi um assobio na mata perto da trilha. Eu pensei que, sem dúvida, era uma serpente, mas, quando eu coloquei a questão ao nativo que me acompanhava, ele respondeu, da maneira mais natural possível, que era o **sovai** da pessoa morta naquela manhã. Um pouco mais tarde, eu comentei isso com os moradores da aldeia e eles imediatamente me deram a mesma explicação, sem terem combinado isso com meu companheiro. Parece então que a principal ideia do **sovai** seja de que ele é alguma coisa totalmente impalpável e invisível, que amedronta a aldeia e que demonstra sua presença através de movimentos e ruídos.*[137]

Frequentemente também, ele se mostra.

> *Ele aparece sob a forma de um animal:* ***wallaby****,* ***cuscus****, porco, serpente, crocodilo, lagarto, rã, enguia, morcego, pássaro, peixe etc. Bem entendido que os indivíduos pertencentes a estas espécies são, em geral, animais comuns. Os que são* ***sovai*** *são reconhecidos normalmente por terem alguma coisa estranha ou anormal.*[138]

A distinção entre os animais "verdadeiros" e aqueles que são, sob esta aparência, humanos, é, como se sabe, muito difundida. Ela deriva imediatamente do caráter místico de certas experiências; aqui, do sentimento de que o morto está realmente presente.

Uma cerimônia final encerra o luto. Ela libera a viúva dos severos tabus, cuja observância o morto vigiou cuidadosamente.

> *Pouco depois da caída da noite, as pessoas da aldeia se reúnem, os jovens seguram tambores e se aprontam para uma dança. Todos observam um silêncio rigoroso. O chefe então eleva a voz e, com uma nota bem alta, chama o morto pelo seu nome. Uma resposta inarticulada se faz ouvir, vinda de algum lugar na floresta. O ancião continua então, no mesmo tom e convida o morto para assistir a cerimônia, para ver sua mulher descer da casa onde ela estava reclusa e, por fim, para estar presente na festa e na dança... O ancião e os outros que escutam parecem não duvidar, de maneira alguma, de que eles ouvem sua voz. De fato, isto é visto como indispensável, pois, sem o encorajamento de sua resposta, a cerimônia deve se interromper rapidamente. Eu assisti isso em duas ocasiões. Em uma delas, eu confesso que não ouvi nada vindo da floresta que parecesse uma resposta do morto, mesmo que os nativos afirmassem o*

contrário e parecessem não ter nenhuma dúvida quanto a isso. Na outra vez, houve uma resposta bem distinta; um "Alô!" inarticulado, que parecia mais forte do que algum eco que eu tivesse ouvido nas proximidades. Eu só podia concluir que era a voz de uma pessoa colocada a alguma distância na mata. Mas, vale a pena acrescentar que esta explicação foi considerada ridícula pelos nativos. Ninguém confessou ter desempenhado o papel do morto.[139]

Esse papel é essencial, na ausência do morto, a cerimônia não poderia ser celebrada. De fato, todo mundo sabe que ele está lá e que vai responder ao apelo do chefe. Não é preciso vê-lo. Sente-se que ele está presente. Este é um belo exemplo de experiência mística.

Por fim, "antes dessa cerimônia final, a viúva, me disseram, vai uma última vez até o túmulo de seu marido. Ela golpeia o chão com o pé e grita ao morto que ela vai tirar sua roupa de luto"[140].

*

* *

Entre os Manus __ a tribo do noroeste da Nova Guiné que já foi citada acima __ as relações entre os vivos e os mortos são ainda mais constantes e mais familiares do que entre os Wirngirs e os Orokaivas. O morto não se contenta em rondar pela aldeia e pelos arredores nos dias que se seguem ao seu fim.

*Uma aldeia dos Manus não abriga somente os nativos mortais, mas também os "espíritos" (**ghosts**) dos nativos que um pouco antes eram mortais. Seus nomes estão nos lábios dos vivos quase tão frequentemente quanto os nomes de seus comensais mortais. Esses mortos não vivem longe, em um lugar a parte que lhes pertenceriam.*

Eles compartilham com os mortais as casas da aldeia.

*Além disso, cada um deles tem sua própria casa ou lar e, geralmente, é a casa em que morava quando vivo. Para o Manus, a personalidade sobrevive à morte. A casa de um homem continua a ser dele após sua morte. Se ele é membro da polícia estabelecida pelo governo australiano, ele continua agente de polícia no mundo dos espíritos. Lá ele recebe periodicamente a visita da administração do além-túmulo, recebe os impostos do além-túmulo, pagos pelos outros espíritos (**ghosts**)... No pensamento dos mortais que lhe sobrevivem, nada dele deixou de sê-lo, exceto sua presença visível, seus elementos corporais.*[141]

Também sua presença, embora invisível, é atestada por alguma coisa de tangível, que os vivos têm constantemente sob os olhos.

O crânio do pai do chefe da casa ocupa um lugar de honra em um pedaço de madeira delicadamente esculpido, pendurado no alto, no interior da casa, bem acima do portal da entrada da frente. A presença do "espírito" cujo crânio é a relíquia material protege a casa e zela pela moralidade de seus moradores... O chefe da casa conversa frequentemente com o "espírito" de seu pai[142] (com seu pai morto, que está sempre lá).

Eis __ lamentavelmente abreviado __ um desses diálogos extraordinários entre um vivo e um morto, evocado por um médium, aos quais eu já fiz alusão. A cena parece pouco crível.

Um estranho veio de uma aldeia afastada uns sessenta quilômetros, para consultar o médium Isole, da aldeia onde mora o Dr. Fortune. Ele queria saber por que

sua pesca é regularmente ruim. O médium não o conhece e não sabe nada dele. A conversa começa:

__ O médium: "Seu Sir Ghost está aqui. Ele pergunta o que você deseja saber."

__ O estranho: "Por que minha pescaria é sempre ruim? O que eu fiz de errado?"

__ O médium: "Ele diz que você sabe muito bem. Você tem um segredo."

__ O estranho (com violência): "O que é então que eu fiz? Eu ignoro completamente". Dirigindo-se diretamente ao seu Sir Ghost: "Vamos! Desembuche! Fale! Diga-me! Eu quero ouvir, eu quero saber!"

__ O médium: "Ele diz que é preciso que você fale primeiro. Ele não admite a dissimulação, por detrás da qual você está se escondendo."

__ O estranho (furioso): "Eu não falarei primeiro! Que ele fale, ele! Ele tornou minha pesca infrutífera. É ele que tem que justificar o que ele fez, não eu. Eu não fiz nada que eu não devesse fazer. Eu paguei todas as minhas dívidas e, no entanto, ele paralisou minha pesca. Que ele fale!"

__ O médium (com firmeza): "Ele diz que é você que tem que falar primeiro."

__ O estranho: "Falar o quê? Como se eu tivesse alguma coisa que esconder!" (Ele lança olhares de raiva sobre seu Sir Ghost, por cima da cabeça do médium e um pouco além dela, ou seja, sobre uma presença invisível). "Vamos! É você que fala e se explica, não sou que vou explicar por você! O que eu fiz? Vamos, fale!" (A voz do

estranho se exaspera em um grito de fúria).

Nesse momento, sua mulher, sentada junto dele, não pode mais suportar essa tensão entre seu marido e a potência invisível.

__ A mulher do estranho (com voz baixa): "Foi porque você não pagou os potes à mulher de Taliraku."

__ O médium: "Ele diz que sua dissimulação o ofendeu. Ele sabia que você tinha de pagar à mulher de Taliraku o que você lhe devia pelos potes. Ele esperava que você assumisse. Até que você faça isso, sua pesca não renderá nada. Quando você tiver pagado os potes, no dia seguinte a pesca voltará ao normal."

__ O estranho (ainda excitado): "Sim, mas eu preciso começar comprando os potes. Se eu não pego peixes, com o que eu vou pagar os potes?"

__ O médium (com severidade): "Sua pesca se restabelecerá no dia seguinte que você tiver pagado, como você devia ter feito há muito tempo. Não antes."[143]

Se a experiência mística consiste em se sentir em contato direto e imediato com seres do mundo invisível, é possível imaginar um caso mais nítido do que essa discussão entre o pescador irascível que se sabe em erro e seu imperturbável Sir Ghost? Se o morto estivesse diante deles, em carne e osso, sua mulher e ele não se comportariam de outra forma. Eles o veriam com seus olhos, sua voz atingiria seus ouvidos sem passar pela boca do médium e eles não estariam mais certos de sua presença. Também é ele que tem a última palavra.

Apesar do realismo impressionante de tais cenas onde vemos os primitivos às voltas com seus mortos, esse tipo de experiência

mística continua para nós mais difícil de admitir do que aquela que acontece nos sonhos, ou por ocasião do aparecimento do insólito. Há nessa dificuldade duas razões principais. Primeiro, na impressão produzida nos primitivos, no primeiro momento, pelo acontecimento fatal, os elementos afetivos predominam quase inteiramente. Assim que não se pode mais duvidar que o moribundo deixou de ouvir e de respirar, os gritos e os lamentos rituais começam; testemunhos obrigatórios de uma emoção onde entram a dor, o medo, o espanto, um desejo de vingar o morto, a necessidade de se conciliar suas boas "disposições", o medo de que o grupo fique maculado e também outros sentimentos. Nós simpatizamos, naturalmente, com alguns deles. Outros nos são estranhos. Por isso, não podemos representar exatamente como a presença atual do morto é sentida pelos vivos. Em segundo lugar, ela implica, para eles, em participações que nos desconcertam. O cadáver estendido ali, que acaba de esfriar, que começará em pouco tempo a se decompor e cheirar mal, é a pessoa que acaba de morrer? Certamente que não. Ao deixar de viver, ele se tornou um "espírito", um *sovai*, um *ghost*, invisível embora presente. Mas, do ponto de vista dos nativos, não seria menos correto responder: certamente que sim. Pois, entre o cadáver e a pessoa que o deixou, existe uma participação tão íntima que ela equivale a uma identidade substancial. Qualquer ação exercida sobre ele repercute imediatamente sobre ela. Frequentemente, para que o *ghost* não sinta frio, mantém-se um fogo junto ao corpo. No momento das refeições, oferece-se a ele comida e bebida. Antes de levar o cadáver, fala-se em seu ouvido. O espírito ouve as missões que ele recebe para executar no outro mundo etc. Essa participação pode mesmo persistir por muito tempo após a morte, quando só restam do corpo os ossos. Assim, entre os Manus,

*Sir Ghost e os "espíritos" (**ghosts**), em geral, são todos invisíveis e incorpóreos. Mas, considera-se o crânio como uma necessidade corpórea para esse ser incorpóreo. Isso fornece aos vivos um meio de honrá-lo ou de insultá-lo ou mesmo de destruir um "espírito". O dono da casa, ao abrigar o crânio sob seu teto, protege seu Sir Ghost das intempéries. Se, por um motivo qualquer, o crânio desaparece, ele é substituído por um coco...*

Manipular o crânio é, portanto, manipular o Sir Ghost. O crânio é o meio corpóreo que coloca o espírito incorpóreo em poder dos vivos.[144]

*

* *

Em todas as latitudes encontramos essa participação entre o "espírito" da pessoa e seus restos mortais. Eis, a título de exemplo, como ela se realiza para os Canaques da Nova Caledônia:

*Os ossos humanos encontramos embranquecidos ao sol são ossos de **bao**. Mas os **bao** não deixam de viver. Eles são temidos e é justamente para impedi-los de voltar a perambular por entre os vivos que em certas regiões agacha-se e amarra-se os cadáveres. Assim presos, eles são impedidos de levantar. É por esta mesma razão que, em Houaïlou, coloca-se uma vara nos braços das mães mortas e enterradas em posição esticada, para que, sentindo alguma coisa em seus braços, elas pensem que é seu filho e não tenham o desejo de voltar para buscá-lo.*[145]

Da mesma maneira deve ser interpretada a crença de que o morto, pouco após a morte, aparece sob a forma de um animal. Esta

é uma participação sentida, senão pensada, como uma identidade.

> *Quando uma pessoa morre, espera-se ver um membro da espécie totêmica aparecer... Os cardumes de certos peixes se enfileiram na praia após a morte de um membro de seu grupo e são considerados como a massa de "deuses" (**bao**) desse grupo que rodeiam o defunto, que está no meio deles. Os Canaques dizem que o peixe que passa é o invólucro do morto, ou seja, que o espírito do morto (**ko**) está nele, ou melhor, que é o próprio morto transmudado... e, se quisermos traduzir __ para detalhar mais __ o pensamento do Canaque, que o morto permanece um ser vivo, que o peixe que passa é a vida do defunto hipostasiada, ou mesmo que é o próprio "defunto vivo" hipostasiado.*[146]

Em seu dicionário da língua houaïlou, o mesmo autor distinguiu os diferentes sentidos, ligados entre eles, que os nativos dão à palavra *bao*. Ressalta dele que o *bao* não é exclusivamente a pessoa do morto e nem exclusivamente seu cadáver, mas cada um deles, já que um participa do outro e, ao se sentir a presença de um o outro fica na penumbra, ou vice-versa, de acordo com as circunstâncias.

> ***Bao**: a) O cadáver humano, a pessoa morta; b) a imagem do cadáver, o duplo que retorna, o fantasma que assusta e causa doença; c) fantasma, o **bao** se mistura com as pessoas, assume seu rosto, mas ele só possui, na realidade, membros e uma cabeça e no sono ele ronca; d) o **bao** mora em regiões na superfície do chão ou subterrâneas ou submarinas e ele é pálido; e) o **bao** é, portanto, uma pessoa, tanto quanto um cadáver. Das duas representações,*

> *uma, o cadáver, se apaga da lembrança. O* ***bao*** *assume então uma nova personalidade, que não é mais temida, necessariamente, que tem poder e que se procura tornar propícia e a quem se roga. Ele é deus ancestral.*[147]

Esta última expressão é precisamente aquela que H. A. Junot utilizou para designar o que os mortos se tornam no pensamento dos Bantos meridionais que ele estudou.

Na medida em que os dias passam, a impressão causada pelo drama da morte se enfraquece e tende a desaparecer. Os sentimentos perdem sua intensidade. Insensivelmente a imagem que se tinha do morto se transforma. Alguns traços empalidecem e depois se apagam. Outros se sobressaem cada vez mais nitidamente.

> *Parece que, na medida em que a lembrança do cadáver se apaga, a lembrança da personalidade e a figura do defunto se separam e, nessa representação tão humana, o* ***ko*** *retoma seu lugar. O* ***bao****, outrora temido, tornou-se o ancestral enriquecido com todos os atributos de poder dos quais o ser humano é privado.*[148]

*

* *

A experiência mística em que os primitivos se sentem em contato com seus mortos difere, portanto, em pontos importantes da experiência comum, em que o mundo ambiente fornece os objetos. Este os coloca em relação com uma realidade sempre semelhante a ela mesma, que se manifesta a eles através das sequências regulares de fenômenos (mesmo que eles possam ser modificados pela intervenção das potências invisíveis). Pelo contrário, a ideia que eles fazem de um morto está sujeita a sofrer alguma mudança ou mesmo

a se transformar de acordo com as circunstâncias, o tempo decorrido da morte e, sobretudo, de acordo com as variações dos elementos afetivos misturados nessa representação. Esse período se estende, em geral, do momento em que a pessoa deixa de viver até os segundos funerais ou até uma cerimônia final, uma festa dos mortos, após o que o espírito é considerado como afastado definitivamente. Dali por diante, ele não deixará mais o lugar que é considerado o seu: o mundo dos mortos, no meio dos outros membros de seu clã[149].

Uma vez instalado no outro mundo __ para satisfação dos vivos, que não gostariam de senti-lo rondando pelos arredores __ poder-se-ia pensar que entre uns e outros o contato se tornou impossível. De fato, não é nada disso. Em muitas ocasiões __ e eu não faço alusão somente aos sonhos __ vivos têm a experiência de se encontrar em presença de mortos que deixaram há muito tempo a vizinhança. Após todos os ritos terem sido observados rigorosamente, eles partiram para sempre e eis que aparecem novamente. Fala-se com eles e eles respondem e uma relação ativa se estabelece às vezes com eles. Então, apesar de seu afastamento tão desejado, relações continuaram possíveis. Em muitas sociedades, lamentar-se-ia mesmo, se fosse de outra forma. Tem-se sobretudo medo do contato com o recém-morto. Mas, de acordo com a observação do Sr. Leenhardt, com o tempo ele se tornou um ancestral, um tipo de divindade, a quem se dirigem preces. Frequentemente se pensa que vivos e mortos precisam uns dos outros, ao menos em certos momentos. Para a maioria dos Bantos, por exemplo, os mortos recentes __ e mesmo, às vezes, os outros __ têm direito a oferendas que precisam. Seus descendentes não podem negligenciar isso. Se mortos importantes de um grupo têm queixas dele, se eles ficam mal dispostos com relação a ele, a chuva não

cairá quando for necessário, as colheitas serão fracas ou nenhuma, o rebanho perecerá, as mulheres não engravidarão etc. Há muitos exemplos em que mortos descontentes vieram em pessoa cobrar o que lhes eram devidos.

Inumeráveis testemunhos atestam essas relações. Quando os próprios primitivos têm essa experiência, eles não parecem de forma alguma surpresos com ela.

Assim, entre os Ashantis,

> *no corre-corre da vida de todos os dias e quase em todas as formas da rotina social, sabe-se daqui e dacolá de traços fugidios que mostram a que ponto os vivos estão perto dos mortos e como os mortos estão a todo instante no pensamento dos vivos. Os Ashantis de uma certa idade, homens ou mulheres, jamais comem ou bebem sem jogar um pedaço ou algumas gotas no chão, para os* ***samanfo****... Em qualquer transação de negócios, eles estão presentes em suas mentes. Nenhuma transferência de propriedade fundiária é válida, ou pelo menos completa, sem rum e sem vinho; exigência que muitos europeus veem como uma prova da falta de sobriedade dessas pessoas, enquanto que, na realidade, ela tem por objetivo agradar aos mortos, proprietários da terra.*[150]

Esses mortos assistem, como testemunhas invisíveis, à transação, que, sem seu consentimento, não seria válida. Os europeus não suspeitam de sua presença, mas os Ashantis a sentem real.

Da mesma forma, "geralmente se admite que os 'espíritos' (os mortos), sem serem vistos, se juntam aos vivos quando eles comem. Se eles sentem calafrios, é por causa dos dedos dos mortos que os

tocaram”[151]. Os mortos assistem ao sacrifício oferecido para eles e, em seguida, “quando se come a vítima, espera-se, para começar, que eles tenham pegado sua parte”[152]. Quando há uma queixa deles, eles são interpelados com uma vivacidade familiar que lembra a discussão relatada acima entre o pescador Manus e seu Sir Ghost.

> *Abasia falou neste termos: “Ancestral Anudi, é você que eu chamo. Você me ouve? As primeiras chuvas caíram. Nós te trouxemos farinha, lhe dissemos que as chuvas caíssem e te perguntamos se podíamos semear e se uma cabaça de sementes bastava (ou seja, que a chuva não faltasse após a semeadura e que as sementes não morressem, tornando necessária uma segunda semeadura). A chuva faltou... É sua culpa. Você podia ter ido até perto de Deus e nos providenciado a chuva. Mas você não fez isso e essa negligência pôs a perder a colheita de milho...”*
>
> *Segue-se uma descrição da miséria que se abateu sobre o grupo. As mulheres e as crianças não têm mais nada para comer. Abasia ameaça deixar a região e, então, nada mais de oferendas para o ancestral... “Faça um esforço e venha em nossa ajuda, antes de pegar nossas oferendas, de sorte que, quando a estação seca vier, você possa receber sua oferenda, ancestral Anudi”.*[153]

A historieta seguinte, mesmo que os negros a tomem como uma história verdadeira e não um simples conto, mostra como, segundo eles, um morto, sem ser o comensal de um vivo, pode lhe impor sua presença e forçar sua aceitação.

> *Uma vez, um homem havia morrido sem deixar nada. Seu filho, com seu esforço, adquiriu uma vaca. Seu pai (morto) lhe pediu ela, mas o filho só lhe deu frangos. Por*

diversas vezes o pai retornou ao assunto, sem sucesso. Por fim, ele disse que mataria seu filho. Um dia, muitos mortos estavam reunidos. Todos aqueles que tinham recebido vacas de seus filhos tinham-lhe retirado as peles a as usavam. O pai do nosso homem chegou com um punhado de penas de frango na cabeça. No momento da partida, um golpe de vento as levou. Os mortos se puseram a rir divertidamente. O pai se conteve e foi procurar um tacape. Apesar da oposição dos outros mortos, ele queria atacar e matar seu filho... Este se recusou mais uma vez a lhe dar sua vaca. A reunião dos "espíritos" lhe é mostrada e a cena recomeça. O homem que tinha mostrado a reunião ao filho lhe diz: "Eis o seu pai, que com seu tacape tenta atingi-lo e matá-lo, porque você não lhe dá a vaca. Você não vê seus vizinhos usando peles de vaca e o vento que leva as penas dos frangos que você lhe oferece sempre? Se você não lhe der essa vaca, você é um homem morto, saiba disso.

Então, o filho volta para casa, pega a vaca e a mata para seu pai. Ele lhe oferece a pele e a carne... Novamente ele assiste a reunião dos mortos. Nós os vemos chegar com sua carne, em procissão, seu pai à frente, caminhando orgulhosamente e com um rabo de vaca na mão. Os outros o seguem.

Após isso, seu pai ficou de bem com ele.[154]

Assim, de acordo com os Ashantis, os mortos, mesmo vivendo entre eles, num lugar distante, nem por isso deixam de manter relações com os habitantes de nosso mundo. As exigências mútuas, as trocas de bons e maus procedimentos, os conflitos entre mortos e

vivos parecem tão naturais como se mortos e vivos fizessem parte, juntos, de uma única e mesma sociedade. Quanto a conciliar as crenças contraditórias implicadas em seu comportamento com relação aos mortos, eles se preocupam muito pouco. Eles regulam seu comportamento pela tradição e pela sua própria experiência, ela mesma modelada por essa tradição. Como lhes viria a ideia de submeter esta à crítica?

Não basta, portanto, descrever e analisar essa experiência sob o ponto de vista da consciência individual. É preciso também, para compreendê-la, levar em conta os elementos sociais, geralmente desconhecidos, que nela entram em sua grande parte. Em um estudo recente, o Sr. Driberg mostrou bem sua importância. Seu trabalho tem por objetivo mostrar que, em geral, erra-se quando se fala de "culto aos ancestrais" na África. Mas, ao mesmo tempo, ele joga uma viva luz sobre o sentimento e a ideia que os nativos observados por ele (tribos nilóticas do Sudão anglo-egípcio) têm de suas relações com os mortos.

Ele diz:

> *A idade é talvez o princípio de classificação mais importante nas sociedades africanas*[155]*. Mesmo onde a instituição da classificação por idade não existe formalmente, a sociedade se estratifica em um certo número de subdivisões fundamentadas na idade, cada uma com seu próprio status, suas obrigações e seus privilégios. Onde esta instituição está em vigor, a importância da idade se afirma ainda mais fortemente. O avanço no status, que, na puberdade é acompanhado de mudanças físicas pronunciadas, é apresentado toda vez por uma série de cerimônias e de ritos de passagem, que colocam o*

indivíduo em condições para entrar em seu novo status. A cada mudança, os ritos de passagem geralmente se assemelham, em suas características essenciais.

Porém, nossa distinção bem marcada entre a vida e a morte não é válida aos olhos do africano. Ele vê na morte apenas uma mudança de status, que implica numa modificação física muito mais considerável, certamente, do que aquela da puberdade, mas de mesma ordem, como aquelas, menos profundas, da idade madura e da velhice. O clã é composto de membros vivos e mortos, em pé de igualdade perfeita e a organização social da comunidade viva continua operante no além túmulo. O ancião que morre e que recebe as honras fúnebres habituais __ são os ritos de transição que lhe asseguram a entrada em seu novo status __ pertence doravante a uma classe de mais idade do que aquela dos velhos ainda vivos, mas ele, como estes, está enquadrado na mesma organização. Quando seu filho morre, por sua vez, ele passa automaticamente para uma classe superior, para dar lugar à geração que o segue...[156]

Daí a importância atribuída às cerimônias fúnebres.

Se elas não são celebradas, o defunto não pode entrar no status que deve ser o seu. Mas elas não são nem mais nem menos importantes do que os outros ritos de passagem. Exatamente como um adolescente que não passou pela escola da puberdade não tem lugar na comunidade, um morto fica sem status, enquanto seus funerais não aconteceram como convém.[157]

A expressão “culto aos mortos” implica, portanto, para não dizer mais, em um abuso de palavras. As relações dos vivos com os

mortos não diferem essencialmente daqueles que eles mantém entre eles. H. A. Junod disse que elas repousam sobre o princípio do *Do ut des*[158]. O Sr. Driberg fala de uma "constante reciprocidade". Um ancião aporta à comunidade o recurso de seus conselhos e de sua experiência. Em troca, toda vez que um animal é morto ou uma refeição pública é preparada, uma certa porção do animal ou da refeição lhe é reservada e oferecida solenemente em uma homenagem pública. Mas a cadeia das classes superpostas não se interrompe nele e essa tribo não é destinada somente a ele. Esse representante de um grupo ainda vivo deve transmitir uma parte dela para a geração morta mais recentemente. Eis o que são os supostos sacrifícios que os mortos recebem. Eles não diferem em nada do tributo que recebem os anciões vivos, que simplesmente transmitem assim uma parte dele. Eles são oferecidos aos mortos como recompensa pelos conselhos que eles dão aos vivos (pois, que possa haver uma comunicação entre eles, não há dúvida para o africano)[159].

O contato não foi, portanto, inteiramente rompido. O nativo se acomoda com essa experiência mística, como aquilo que ela não é, sem pensar muito nisso. Ela não é um problema para ele. Ele não se admira também por estar em relação direta com seus mortos (que, no entanto, são considerados como vivendo longe) como ele percebe os seres e os objetos à sua volta. Muitos costumes extraordinários aos nossos olhos não passam de consequências naturais dessa experiência. Assim, diz ainda o Sr. Driberg:

> *a morte é uma barreira tão pequena que os membros de um grupo ou de uma geração continuam a formar um mesmo corpo, quando uns estão mortos e os outros ainda estão vivos. Pelo tempo que o último representante vivo de*

uma geração sobreviva, ela não é promovida ao nível dos ancestrais e até que isto aconteça, as gerações de vivos que sucedem a ela não veem seu status se elevar na escala. (Isso talvez explique por que tribos africanas, onde as pessoas não são menos humanas e nem piores filhos que nós, apressem o fim de seus idosos, estimando que esses raros sobreviventes de uma geração virtualmente passada, são incômodos sob o ponto de vista prático).[160]

Não é certo que este seja o único motivo. Em todo caso, os fatos relatados pelo Sr. Driberg e a interpretação que ele dá a eles evidenciam não apenas que a organização social dessas tribos africanas repousa sobre as faixas etárias, mas que os mortos estão incluídos nela juntos dos vivos e, em muitas circunstâncias, em pé de igualdade com eles. Estar em relação direta, em contato, com um morto deve ser, portanto, uma experiência frequente. Quando ela acontece, ninguém fica surpreso.

Este testemunho do Sr. Driberg é interessante comparar com o que um nativo da África oriental escreveu recentemente sobre o mesmo assunto.

> *Na sociedade Kikuyu, na medida em que uma pessoa envelhece, seu prestígio cresce, em proporção ao número de faixas etárias pelas quais ele passou. É sua idade que faz com que um ancião seja quase indispensável à vida geral do grupo. Sua presença e seus conselhos são requisitados em toda atividade social...* (segue uma enumeração dos deveres e cuidados obrigatórios do filho para com seu pai)... *Da mesma forma, um ancião, quando celebra em sua casa uma festa ou uma cerimônia, oferece seus tributos __ em alimentos e bebidas __ aos espíritos*

dos ancestrais, da mesma maneira e com o mesmo respeito que ele próprio os recebe de seu filho...

A relação íntima com os espíritos dos ancestrais está estreitamente associada à vida de todos os dias de um africano... Os Kikuyus, os Masais e os Kambas possuem palavras claras e bem definidas que diferenciam as cerimônias onde se está em contato com os espíritos dos ancestrais daquelas onde se dirige ao Ser supremo. "Prece" e "culto" jamais são empregadas quando se trata dos espíritos dos ancestrais... Os presentes que um ancião oferece, por exemplo, quando ele lhes sacrifica uma ovelha e que um estrangeiro poderia tomar como uma prece dirigida aos ancestrais, não passam de tributos que simbolizam os dons que os anciões defuntos teriam recebido se ainda estivessem vivos e que recebem aqueles que vivem atualmente.[161]

No entanto, se os mortos não são objeto de um culto propriamente dito, se eles são simplesmente "ultra-velhos", que compõem as classes mais idosas, subsiste entre essas classes e as que formam a sociedade dos vivos uma diferença de grande envergadura. Apesar das relações que ainda se mantém com os mortos, em certos momentos, eles deixaram nosso mundo irrevogavelmente. Por causa disso, eles se tornaram seres misteriosos. Eles não serão vistos jamais como as pessoas com as quais se vive. Relacionar-se com um morto é sempre uma coisa séria. Em geral, evita-se isso, se for possível. Esta é uma experiência mística, repleta de possibilidades temíveis. A condição do morto lhe confere poderes mal definidos e, por esta razão, inquietantes. Por prudência, evitar-se-á qualquer contato inútil com ele, mesmo se quando vivo ele não passasse de

um indivíduo sem importância.

O Dr. Fortune relata um caso onde este sentimento é expresso com franqueza.

> *A mulher de Pomo tinha perdido a consciência. Como de hábito, consultou-se um médium que revelou que o golpe tinha vindo de outra mulher, morta recentemente. Esta, evocada e interrogada, respondeu: "Sim, antes da minha morte ninguém vinha me ver. Não me davam a menor atenção. Mas, uma vez morta, todo mundo se interessa por mim. Por quê? Talvez por saber que eu ia atacar? Pois bem! Fui eu que ataquei a mulher de Pomo".*
>
> *Em outros termos, a morta (**ghost**) atribuía o interesse por ela totalmente ao fato de que, em sua qualidade de morta, ela tinha adquirido poderes.*[162]

Esta apreensão parece ser geral entre os primitivos, pelo menos em relação aos mortos adultos. É de se pensar que os nilóticos do Dr. Driberg não são exceção.

***

Segunda Parte

Os símbolos dos primitivos.

Índice

Capítulo V

Natureza e funções dos símbolos.

Índice

A realidade onde os primitivos vivem e se movem é dupla. Uma compreende os seres e os objetos que eles veem com seus olhos, tocam com suas mãos, percebem, enfim, com seus sentidos. Eles regulam seu comportamento através dessas percepções e através das sequências regulares dos fenômenos implicados nelas. Existe uma outra, invisível e inapreensível, povoada por seres cujas presenças eles experimentam e sofrem sua ação e que não é percebida, mas revelada. Ela os preocupa mais, porque geralmente é difícil ou impossível prever o que vão fazer as potências sobrenaturais que ela revela e que podem sempre intervir inesperadamente. Essas duas realidades não formam, aliás, dois domínios separados, situados de um lado e do outro de uma linha fronteiriça, como dois mundos que seriam exteriores um ao outro. Para expressar a diferença que os primitivos veem entre elas, não são imagens espaciais as mais adequadas. Pelo contrário, a natureza e a sobrenatureza lhes aparecem como entremeadas. Mesmo que sentidas como distintas, elas são dadas juntas em uma experiência única e global, onde entram, ao mesmo tempo, a experiência positiva ou ordinária (realidade sensível, natural) e a experiência mística (potências invisíveis, sobrenatural). Este foi um dos pontos que a primeira parte desta obra tentou estabelecer.

Porém, essa realidade invisível que as experiências místicas revelam aos primitivos lhes é dada, é verdade, imediatamente, como a outra, mas não da mesma maneira. Revelação não é conhecimento. É um sentimento direto, uma certeza irresistível da presença e da ação de seres que não são percebidos como aqueles do mundo sensível. Experiência, sem dúvida, mas de caráter essencialmente afetivo, mesmo que a emoção não aconteça sem um complexo de elementos representativos, estereotipados pela tradição. Dito de

outra forma, a distinção entre experiência e crença, tão marcada em nosso ponto de vista, se atenua quando se trata da experiência mística dos primitivos. Em alguns casos ela acaba por se tornar imperceptível.

Essa realidade __ ao mesmo tempo revelada como presente e escondida como invisível __ é inevitável que a mente dos primitivos procure apreender. Como o inapreensível pode ser apreendido? Como o que é revelação se torna experiência concreta? Modelando-se, na medida do possível, sobre a outra experiência, "objetivando-se". Esta será uma das razões de ser e das funções dos símbolos.

*

* *

Dizem os Igorotes (ilhas Filipinas): "Todo ser tem uma existência invisível, tanto quanto uma visível". Isto quer dizer que o animal ou a planta visível é o símbolo do animal ou da planta invisível? Isso seria um evidente abuso de palavras. Na mente desses filipinos, os dois seres __ o visível e o invisível __ são um só. Sua dualidade, embora real, não é incompatível com a unidade. Que um ser ou um objeto seja percebido em um certo lugar pelos olhos e pelos outros sentidos não exclui que, no mesmo momento, ele exista também em outro lugar, seja um lugar físico ou fora do domínio da natureza. Um único e mesmo ser está presente ao mesmo tempo aqui e lá. A bilocação, como se sabe, não choca a mentalidade primitiva, que não tem, portanto, que simbolizar neste caso. O animal visível não simboliza, aos seus olhos, o animal invisível. Ele *é* esse animal.

Neste estágio, pouco se pode supor nessas mentes uma ideia clara do laço que une os dois termos da dualidade-unidade, o ser visível e o invisível. Como ele é apreendido? Eles o sentem, parece, mais do que o representam. Isto é para eles alguma coisa que se

recusa, com efeito, a ser nitidamente representada. É uma participação e tão íntima que o que é verdade para um dos dois seres também é para o outro e o que afeta um deles afeta o outro da mesma maneira. A participação assim sentida corresponde __ na medida em que se pode falar de correspondência entre o que é mais afetivo e o que é propriamente pensado __ ao que nós chamamos de comunidade de essência ou consubstancialidade.

É possível precisar mais? Nossos hábitos mentais e nosso material linguístico não nos permitiriam ir mais além sem temeridade. De acordo com a expressão de Elsdon Best, sua mente segue caminhos por onde nós não podemos passar. Talvez, ao invés de tentar analisar processos que nos escapam e que a falta de termos nos impediria de descrever exatamente, fosse melhor considerar *in concreto* algumas participações que não são identidades no sentido estrito do termo e a propósito das quais não se poderia também falar de símbolos. **L'Âme Primitive** citou um certo número de exemplos disso. O homem-leopardo que pediu ao Sr. Hutton para salvá-lo se sente solidário com o leopardo que vive na floresta próxima, a ponto de, se o animal for morto, ele próprio certamente morre. Toda a aldeia também está convencida disso, tanto quanto ele.

Mas, outros fatos, também citados pelo Sr. Hutton, mostram que esses Nagas não representam uma identidade entre o homem e o animal, no sentido estrito da palavra. Um homem morre em 19 de julho de 1916 porque no dia 30 de junho precedente o leopardo ocupado por sua "alma" foi morto. Ele pôde então viver algum tempo, embora seu leopardo já estivesse morto. E, no entanto, os dois eram um só. A participação era tal que não basta dizer que o animal era o "representante" do homem.

Pelas mesmas razões, não se poderia dizer que o animal ou a

planta, totem de um clã, é seu símbolo, pelo menos enquanto seus membros têm consciência de sua comunidade de essência com essa espécie ou com o herói mítico que foi a origem comum do grupo humano e desse vegetal ou animal. Mas, quando essa consciência se enfraquece e se torna cada vez menos nítida, ela tende, não propriamente a desaparecer, mas a se transformar em um sentimento de parentesco específico, que comporta obrigações mútuas e, da parte do grupo humano, cuidados, um respeito quase religioso pela espécie totêmica, com a crença de que, desde o período mítico, uma intimidade profunda sempre existiu entre eles. De sorte que, pouco a pouco o totem se torna o "símbolo" do clã e sua imagem se torna seu emblema[163].

É então, quando uma participação não é mais simplesmente "vivida", quando, sem deixar de ser sentida, mas só o sendo com uma intensidade decrescente, ela começa a ser ao mesmo tempo "representada", "objetivada", que um dos termos da dualidade primitiva tende a se tornar o símbolo da outra. Nesse momento ainda é bem animada, bem cálida, se ousamos dizer, a participação expressa por ele e que lhe confere seu caráter sagrado. Ele é muito mais do que um sinal exterior, um tipo de etiqueta. Ele está unido por dentro ao que simboliza.

Da mesma forma, a participação entre uma pessoa e os membros, os órgãos de seu corpo, é tão constante, tão imediata, tão íntima, tão completa, que o sujeito não a "representa". Ela é simplesmente vivida. No estado normal, ele não tem mais consciência dela quanto do fato de que ele respira e ele digere. Entre os primitivos, essa participação se estende e compreende os pertences, como os cabelos, as unhas, a saliva, a urina e, de uma maneira geral, as secreções e os excrementos. Sua

consubstancialidade com o indivíduo, é verdade, não é sentida por ele como tão imediata quanto aquela dos órgãos de seu corpo. Ela é, no entanto, o suficiente para que ele se comporte como se fossem realmente partes de sua pessoa. Porém, se for o caso, não dele mesmo, mas daqueles que o rodeiam, a participação entre eles e seus pertences, que só é sentida através da simpatia, começa a ser representada. Ele não tem sua experiência imediata, mas a imagina simplesmente semelhante àquela que ele próprio experimenta. Os pertences de um ser se tornam, assim, seus "representantes" ou seus "símbolos". Aos olhos do Manus, o crânio de seu Sir Ghost é seu pai, presente na casa. Mas, pode-se dizer também que o crânio "representa" o homem que desapareceu de entre os vivos e que, por causa da participação entre essa parte de seu corpo e sua pessoa, ele é seu "símbolo".

O emprego deste termo pode surpreender no início, talvez mesmo parecer impróprio. Mas, é preciso levar em conta que estamos lidando aqui com hábitos mentais diferentes dos nossos. A natureza dos símbolos é um dos pontos onde essa diferença se destaca. "Símbolo", para nós, implica sempre na ideia de um relação percebida pela mente entre o símbolo e o que ele representa ou sugere, que essa relação seja objetivamente fundamentada e observável ou que seja arbitrária mas repouse sobre uma convenção. Por exemplo, no ocidente, a cor negra é o símbolo do luto. Na China, é o branco. Como nós, os chineses se conformam a uma tradição que consagrou uma relação evidentemente convencional. Por outro lado, inúmeras sociedades fizeram da águia ou do leão, o símbolo da força. Aqui a relação objetiva salta aos olhos. O pássaro com grandes asas e garras poderosas, o carniceiro cujos rugidos e botes prodigiosos espalham o terror, personificam, encarnam, de

alguma forma, a força. Para "representá-la", sua imagem se oferece, por assim dizer, por ela mesma. Eles são, parece, os símbolos, não arbitrariamente escolhidos, mas naturais.

Para muitos primitivos então, a águia e o leão __ em outros lugares, o tigre, o crocodilo __ são o símbolo da força. Mas, eles entendem isso em um sentido um pouco diferente. Para nós, esses animais ou suas imagens são expressões sensíveis de uma qualidade: a força, abstratamente concebida. Os primitivos, pelo aspecto desses animais ou de sua imagem, sentem que essa qualidade lhes é inerente, como um pertence. Nossa mente percebe ou estabelece uma relação; os primitivos sentem uma participação.

Como veremos mais adiante, a propósito do uso que eles fazem de seus símbolos, muito frequentemente este não tem como função "representar" aos olhos seu objeto, mas permitir participar dele. Por exemplo, é neste sentido que a águia ou o leão é, para eles, o símbolo da força. Não foi um ato da mente que gerou o símbolo, com vistas a uma função de representação, que deveria ser preenchida. O símbolo dos primitivos implica somente que uma participação foi sentida entre ele e o que ele representa. Propriamente falando, ele não expressa uma relação, pelo menos na origem, pois a participação, a comunidade essencial, a consubstancialidade, não são relações percebidas como tais pela inteligência. Elas começam por ser simplesmente sentidas. Sem dúvida que, na medida em que elas são objetivadas, expressas pela linguagem, tornadas sensíveis através das obras de arte e outros símbolos, torna-se possível falar de uma relação entre o símbolo e o que ele representa. No entanto, essa relação não perde a marca de sua origem. Ela retira sua virtude da participação que lhe pré-existiu e que continua refratária à luz da análise.

Porém, a mentalidade primitiva, orientada misticamente, vê participações por toda parte. Ignorante do mecanismo das leis da natureza __ mesmo que, na prática, ela saiba suficientemente regular sobre elas sua atividade __ ela representa ou, mais frequentemente, ela sente as relações entre os seres como participações. Com mais forte razão, as relações entre os seres do mundo dado e aqueles do mundo invisível, a interação constante entre o natural e o sobrenatural (que não são para ela objeto de uma concepção geral e abstrata, mas apreendidas em cada ocasião de uma maneira concreta), são também "sentidas" como participações, mais ou menos nitidamente representadas. É, portanto, verdade dizer que essas mentes, muito mais do que as nossas, se movem "através de uma floresta de símbolos", de acordo com a célebre expressão de Baudelaire. Símbolos que lhes são próprios. Não como obra do entendimento, como os nossos, mas já existindo, de alguma forma, antes de serem apreendidos, nas participações que se objetivam através deles.

*

* *

Observaram-se há muito tempo as aplicações temerárias da fórmula *Pars pro toto*[164], que os primitivos fazem, sem ver nisso nenhuma dificuldade. Em seus desenhos, por exemplo, suas pinturas, gravuras etc., eles acham muito natural que uma figura tenha olhos e uma boca, mas não um nariz ou olhos e um nariz, mas sem a boca e assim por diante. Essa particularidade já é encontrada nas obras de arte pré-históricas. Ou então, para representar um corpo, eles se contentarão em figurar o torso. Para uma cabeça, um olho bastará. Bem recentemente (1935), uma expedição científica enviada pela Universidade de Adelaide à Austrália ocidental, descobriu ali

pinturas rupestres na cadeia de montanhas Warburton. Uma pane no automóvel tinha obrigado os exploradores a parar justo no lugar onde elas lhes caíram sob os olhos.

Muitos desenhos ficariam inexplicados se os nativos que acompanhavam a expedição não tivessem dito o que eles significavam. Inúmeros deles foram encontrados ali que representavam pegadas de *wallaby*; eram séries de dois traços paralelos, descontínuos, com uma linha entre eles. Essa linha representava a marca deixada pela cauda do animal. O *wallaby*, ao caminhar, arrasta no chão sua cauda, o que não faz o canguru.

> *Em geral, o nativo que reproduz um animal ou um réptil só desenha suas pegadas. Esta observação vale particularmente para a parte central do continente. Mais ao norte, encontram-se nas pinturas das cavernas um grande número de figuras antropomórficas e zoomórficas e quase nenhuma pegada. Nas esculturas entalhadas na rocha da Austrália do sul, em particular perto de Panaramittie, as pegadas de animais e pássaros predominam em muito sobre os outros desenhos.*[165]

Sem nenhuma dúvida, jamais a expedição teria podido adivinhar que esses traços paralelos com uma linha interior representavam pegadas de animais, ou seja, para os nativos, os próprios animais. Eles ali reconheceram imediatamente *wallabies*, por causa da linha interior aos traços paralelos, que estariam ausentes se desejassem representar cangurus. Na mente dos nativos, esses desenhos ou pinturas não têm por objetivo reproduzir o animal, formar uma imagem dele, mas simplesmente indicar, evocar sua ideia naquele que vê o desenho e permitir sua identificação sem erro.

Esse hábito não é exclusivo dos australianos. Ele foi observado

também na América do Norte. Escreveu há quase um século R. F. Kurz:

> *Em seus desenhos e pinturas os nativos (no alto Missouri) procuram evidenciar um traço característico. Por exemplo, ao desenhar um homem, eles acentuam não sua forma, mas alguma coisa distinta em sua roupa que indique sua posição. Por isso, eles representam a forma humana com muito menos exatidão do que a forma dos animais.* (Em outras palavras, a imagem do homem, estilizada, é estereotipada e não varia.)
>
> *A maneira de representar a forma humana permaneceu a mesma durante milhares de anos e é vista como sacrossanta, através de uma tradição histórica, como nós fazemos com as figuras heráldicas.*[166]

Este gênero de desenhos lembra o que Binet chamou de "definição pelo uso", estudado por ele em crianças. Ela é expressa ingenuamente em seus desenhos. "A imitação reproduz não a aparência, mas a utilização da coisa imitada. Uma casa é um interior, no qual se pode entrar e se abrigar..."[167] Da mesma forma, desenhar as pegadas do *wallaby*, com a particularidade que as distinguem das pegadas do canguru, é uma maneira de indicar este animal que permite reconhecê-lo imediatamente. Não é necessário, portanto, reproduzir sua forma. Temos aqui uma espécie de abreviação cômoda. Um traço característico basta para evocar a figura inteira.

Este traço se torna assim o símbolo do ser e trata-se aqui, não de sua representação plástica, mas de uma designação bem clara, para que não se engane.

Esses desenhos têm, como foi dito, um fim utilitário. Mas parece que este não é o único e que a máxima *Pars pro toto*, que

aqui é aplicada, tem também e sobretudo um sentido místico. Se os primitivos fazem uso dela tão livremente, é porque assim se expressa a participação íntima que eles sentem entre as partes de um ser vivo e sua totalidade, entre seus pertences e ele próprio. Em virtude dessa participação, o crânio do Sir Ghost *é* o Sir Ghost. Se ele está na casa, o Manus não duvida de que o Sir Ghost também está presente ali.

Em inúmeras sociedades, possuir o crânio de um morto equivale a ter o próprio morto em seu poder. Algumas tribos bantas enterram seu chefe no maior segredo. Não se pode deixar que ninguém possa indicar ou descobrir onde o cadáver foi colocado. Se inimigos se apoderam de seus ossos, em particular de seu crânio, a sorte da tribo fica em suas mãos. Em outros lugares, será a mandíbula inferior de uma criança querida que a mãe carregará para sempre com ela. Enquanto ela não se separar da mandíbula, ela conserva a ilusão de que seu filho não a deixou. Diremos que esse crânio e que essa mandíbula, são símbolos? Não, sem dúvida, no sentido que damos habitualmente a esta palavra. Mas, para mentes orientadas como a dos primitivos, esses ossos fazem mais do que despertar a lembrança dos indivíduos a quem eles pertenceram. Eles são esses indivíduos, como os pertences de uma pessoa são essa pessoa. O feiticeiro que exerce seus malefícios sobre os cabelos ou sobre os restos de alimentos de sua vítima, opera, na mesma ação, na realidade, sobre sua pessoa e a mata. Da mesma forma, o maxilar da criança morta é, para a mãe, seu "representante", em sentido pleno. Ou seja, ele realiza sua presença atual.

É em virtude de tais participações que, nos desenhos e nas pinturas dos primitivos, uma parte "representará" o todo. A cabeça, ou o torso, *é* o corpo inteiro. O olho *é* a figura. O traço dos passos no chão é, como se sabe, um pertence, da mesma forma que as aparas

de unhas, os pelos, as secreções etc. Pode-se ferir um inimigo ou uma caça que fugiu, cravando uma lança em suas pegadas. Diante disso, compreendemos porque, nas pinturas rupestres da Austrália, há tantos traços paralelos que os nativos declaram ser pegadas de *wallaby*. Aos seus olhos, esses traços "representam" os próprios animais. Isto não é somente uma abreviação, mas sobretudo uma participação.

Isto não é uma interpretação verossímil, que permanece hipotética. Ela está confirmada por uma observação recente feita entre os Navajos (Novo México).

> *Para se prepararem para o ataque, os guerreiros pintam seus corpos com serpentes, pegadas de urso ou mãos humanas, utilizando ocre vermelho, argila branca ou carvão. Em seu pensamento, as serpentes propiciariam a força ao homem e o tornaria temível como elas. As pegadas de urso o tornariam bravo e feroz como o urso. As mãos simbolizam um ser com cinco dedos, ou seja, um humano.*[168]

As serpentes são representadas por uma imagem completa. O urso e o humano o são simbolicamente. O urso, por suas pegadas; o humano, por um de seus órgãos. Mas a ação mágica exercida sobre o guerreiro não é menos eficaz do que se o urso e o humano tivessem sido desenhados inteiros. É mesmo, portanto, a participação íntima de tal pertence ou tal órgão com o todo que o faz, para os primitivos, um símbolo desse ser.

*

* *

Se os símbolos dos primitivos são, como acabou de ser dito, a

expressão de participações tornadas sensíveis, objetivadas, ou seja, se sua função essencial consiste em "representar", no sentido pleno da palavra, seres ou objetos invisíveis, em tornar sua presença efetiva, segue-se que eles não consistem necessariamente em reproduções ou imagens desses seres e desses objetos. Basta que a participação entre eles e o que eles simbolizam seja sentida ou percebida. Haverá então os tipos mais diversos: uns bem próximos daqueles que estamos acostumados, outros menos semelhantes e até mesmo alguns bem diferentes. Não é nosso objetivo percorrer toda sua gama. Trata-se somente aqui de determinar o mais exatamente possível as características próprias dos símbolos dos primitivos. Para conseguir isto, nós temos um interesse evidente em considerar inicialmente, de preferência, aqueles que mais se afastam dos nossos.

Há alguns deles que são muito desconcertantes para nós e que são da mais alta importância aos olhos dos primitivos. Por exemplo, os lugares sagrados. É de se perguntar, talvez, como lugares podem ser símbolos. Eu não poderia responder melhor do que deixando a palavra com os fatos. Sem falar que os observadores aos quais os devemos não tinham nenhuma ideia da questão, aparentemente paradoxal, levantada naquele momento. O testemunho que eles dão é mais do que decisivo.

Escreve o Sr. Leenhardt:

> *É de notoriedade pública entre os Canaques que antigamente não se orava aos deuses, orava-se para seus habitats. Dizia-se o nome das montanhas ou dos lugares geográficos interessantes: grandes massas de água, montes de rochas (estes desempenham um grande papel por causa da umidade que eles comportam). Dirigia-se àquele que*

parecia ser o dono desse lugar, que representava sua vida e era sua personificação, o totem ou o ancestral. Nós pudemos observar, junto a alguns anciões, preces às montanhas. Encontramos numerosas invocações às montanhas nos discursos de ***pilou****.*

Não esconderei a emoção que tive quando, no fim de minha estadia, um de meus alunos, ao pé da montanha de Me Maoya, me falou de um velho, muito velho, morador das proximidades. "Ele ora para as montanhas", ele me disse.

Nós fomos dormir em sua aldeia e, lentamente, pois ele delirava às vezes, o velho falou dos montes de pedra que seu pai e ele faziam na montanha para representar os montes de víveres dos ***pilous*** *desejados e recitou sua invocação às montanhas. Eu tive então a confirmação do que tinha ouvido há muito tempo em Houaïlou, que a prece aos ancestrais não era excessivamente antiga e que Eriguru, o fundador do clã Eriguru, foi o primeiro que tinha deixado de rezar para as montanhas para se dirigir aos ancestrais.*[169]

Como se explica esse culto prestado às montanhas e, mais frequentemente, às rochas e aos acidentes geográficos da região? Ou, se preferirmos evitar a palavra "culto", que talvez não convenha totalmente, sobretudo para sociedades menos desenvolvidas do que aquela da Nova Caledônia, de onde vem o fato de que certos lugares adquirem um caráter sagrado? É porque ali se manifestam e estão alojadas potências invisíveis, geralmente mal definidas, cuja presença __ mais sentida do que pensada __ é certa. Dizer que esses lugares são o lar, a sede, o receptáculo, o veículo dessas potências

estaria. No complexo sobretudo afetivo que ocupa a consciência desses primitivos, nem as potências nem os lugares invisíveis são sentidos ou representados separadamente, mas principalmente a participação entre eles. Por isso, esses lugares são, de alguma maneira, essas próprias potências, como os pertences de um ser são o próprio ser. Os lugares "representam", portanto, no sentido pleno da palavra, as potências invisíveis, aos olhos dos Canaques. De acordo com a definição e as explicações dadas há pouco, eles são, portanto, seus símbolos. Assim e somente assim, se compreendem as emoções sentidas pelos nativos, quando eles se aproximam desses lugares sagrados que povoam seus mitos e o "culto" que lhes são prestados.

Um traço bem característico não podia escapar da atenção dos cientistas que estudam neste momento as crenças e as instituições das tribos do norte e do oeste da Austrália e das ilhas vizinhas. Eles não deixaram, com efeito, de descrevê-lo e de sublinhar seu significado. Jamais, nos nativos, o local sagrado se apresenta isolado à sua mente. Ele sempre faz parte de um complexo onde entram com ele as espécies vegetais ou animais que ali abundam em certas estações, os heróis míticos que ali viveram, perambularam, criaram e, frequentemente, se incorporaram ao solo, as cerimônias que ali são celebradas periodicamente e, por fim, as emoções suscitadas por este conjunto. Neste complexo, o elemento fundamental, de acordo com o Sr. Radcliffe-Brown, é o "centro totêmico". Ele diz:

> *Há certos lugares sagrados que estão associados* (ou seja, participam) *a uma espécie natural e são vistos como o lar ou o "centro vital" dessa espécie... Em geral é um elemento da paisagem, muito frequentemente um depósito de água, às vezes um rochedo ou um grupo de árvores,*

excepcionalmente uma fileira de pedras, obra humana, sem dúvida, mas que não é considerada assim pelos nativos. Quando o totem é uma espécie animal ou vegetal, o centro totêmico é sempre um lugar onde em suas proximidades essa espécie abunda...

Todos esses centros totêmicos estão situados, obviamente, no território de uma horda e há, por consequência, uma relação especial entre os membros dessa horda e o totem...

Ordinariamente, senão sempre, existe uma associação (participação) *entre os centros totêmicos e certos seres míticos que viveram, acredita-se, no começo do mundo e a quem é devida a criação dos centros totêmicos.*

Por consequência, esse tipo de totemismo, em sua forma habitual, está fundamentado na associação (participação) *entre quatro coisas* (elementos do complexo mencionado há pouco)*:*

Seres míticos

Lugar sagrado
(Centro local totêmico)
Espécie vegetal ou animal (totem)

Grupo local patrilinear

É esta associação (participação) *íntima de um grupo de pessoas solidárias entre elas com uma certa extensão de território, com seus rochedos, seu poços d'água e seus outros elementos naturais e, enfim, com as espécies de*

animais e de plantas que ali são abundantes, que fornece a base desse totemismo aos centros totêmicos locais que são tão difundidos e que possuem tanta importância na civilização da Austrália.[170]

Eles são encontrados presentemente no oeste e no centro da Austrália e desde a península do Cabo York até o sul de Queensland. O Sr. Radcliffe-Brown é da opinião de que eles devem ter existido também nas tribos da costa sudoeste, hoje em dia desaparecidos, até Vitória.

Por seu lado, o Sr. Elkin insiste na participação íntima que funde em um complexo único os elementos mostrados na figura acima. Ele também considera que, de todos, o mais fundamental é o local sagrado.

> *Na região de Kimberley e em outras onde trabalhei, o pai está estreitamente associado com a horda local e seus totens e, por consequência, a descendência patrilinear e a descendência local são quase a mesma coisa. No entanto, como eu já disse, o principal local, com suas associações* (participações) *espirituais, sagradas e mitológicas, parece ser primordial e o mais fundamental dos dois.*[171]

Por consequência, nesse complexo de elementos inseparáveis uns dos outros e que compreende o que, tanto na natureza quanto na sobrenatureza é o interesse mais vital para esses australianos, o local sagrado está em primeiro lugar. Ele se torna os símbolo dos outros. Assim, entre os Karadkjeris,

> *há um poço associado à multiplicação dos* ***bandicoots***[172]*, na parte sul do território da tribo... Os nativos das seções qualificadas para isso, se aproximam*

desse poço em fila indiana, enquanto o chefe toca um instrumento musical. Eles entram no poço e jogam areia para fora, imitando os movimentos dos homens e das mulheres de idade quando jogam os gambás para fora dos buracos nas árvores.

Segue uma descrição da cerimônia. Por fim,

> *sob a ordem daquele que a dirige, três rapazes abrem uma veia no braço e fazem jorrar o sangue sobre uma pedra que está no fundo do poço, ou simplesmente no fundo... Esta é a maneira como os heróis dos tempos antigos* (do período mítico **bugari**) *tiravam os* ***bandicoots****, os gambás, os peixes e as abelhas, de suas tocas.*[173]

Esta cerimônia, como sempre, reproduz aquela que o ancestral mítico instituiu ao celebrá-la pela primeira vez. Ela acontece no lugar sagrado, no centro totêmico local, o poço de onde saem os animais desejados, onde residem e se manifestam as potências de cuja aparição depende o retorno da estação favorável.

Quando morre a última pessoa de um certo totem, ela deixa seu título (ou seja, os mitos, os cantos, os papeis nas cerimônias etc., que lhe pertencem) a outro membro da mesma região mística (*ngura*) que ela e não a um membro de seu totem que pertence a outra região. É por isso que as cerimônias de multiplicação estão associadas em primeiro lugar às regiões onde estão situados os centros de multiplicação (centros totêmicos locais), muito mais do que aos membros do totem[174]. Esta observação leva longe. Ela prova que, para os Karadjeris, as participações vitais, na expressão do Sr. Elkin, se concentram no lugar sagrado; em outros termos, que ele é seu símbolo.

Uma última observação do Sr. Elkin terminará de fixar este

ponto.

> *Não é o suposto valor desses lugares secretos sob o ponto de vista alimentar __ mesmo se eles são centros de multiplicação __ que é o mais importante. Se fosse assim, os nativos se desinteressariam por eles quando começassem a trabalhar para os brancos, se tornassem dependentes deles para se alimentarem e perdessem o gosto pelos alimentos nativos. No entanto, as coisas se passem de outra forma. É impressionante ver como, no noroeste da Austrália meridional e nas partes adjacentes de Queensland, bons trabalhadores nativos, a quem não falta nada, continuam a cuidar desses lugares, mesmo que eles jamais celebrem ali as cerimônias e que, geralmente, não exista mais ali um "dono legítimo" ou um membro de culto patrilinear referente a ele. Por uma razão ou outra, os nativos sentem que o bem-estar do que resta da tribo (Yantruwanta, Yanarawaka, etc.) exige que esses santuários sejam conservados e mantidos em bom estado... Quando tudo o mais desapareceu, essas tribos se agarram desesperadamente à interpretação mística do mundo, do ser humano e da natureza. Graças a ela, eles se sentem em casa em seu meio.*[175]

É que, sem a participação, sem a comunhão com os ancestrais míticos da tribo, eles sabem que ela não poderá mais viver. Portanto, essas participações, só se realizam nos e para os lugares sagrados. Também o Sr. Elkin os chama de "santuários", como o Sr. Leenhardt diz que os Canaques de antigamente lhes dirigiam preces.

A função simbólica dos lugares sagrados parece ter sido quase universal. Em Malekula (Novas Hébridas), Deacon a assinalou em

termos quase idênticos aos dos observadores da Austrália.

> *Há uma ligação espiritual muito estreita* (uma participação íntima) *entre os membros de um clã, seu lugar sagrado e todos os seres que ali vivem, considerados coletivamente...*
>
> *O ponto significativo é que existe uma associação* (participação) *entre a vida das pessoas e a de certos animais ou vegetais ou de todos, no local sagrado. Associação que parece não ter absolutamente nada em comum com aquela que une os membros de um clã ao seu totem.*[176]

Para esses Papuas, como para os australianos, as participações essenciais à sua vida mística, como para sua existência material, precisaram, para se realizar, dos locais sagrados. Eles são então, ao mesmo tempo, um elemento fundamental dela e seu símbolo.

Não é possível aqui e nem, sem dúvida, necessário, apresentar uma longa lista de fatos semelhantes aos precedentes e recolhidos em lugares diferentes das sociedades oceânicas. Eu citarei apenas alguns deles, recolhidos de uma civilização nativa da América do Sul[177]. Em uma tribo da Bolívia,

> ***samiri*** *(lugar de repouso) é o lugar assinalado como o lar original dos ancestrais, tanto humanos quanto animais. Por causa disso, ficou alojada nesse lugar uma extraordinária força vital, de sorte que, todas as vezes que um de seus descendentes vai até ali, ele recebe um sopro vivificante e volta mais vigoroso. Essa virtude foi preservada nesse lugar por Pachamama, que não quis dar aos habitantes de então tudo o que o lugar podia dar, para que, enquanto durasse o mundo, seus filhos não ficassem*

> *jamais sem algum remédio para seu desencorajamento ou enfraquecimento de suas forças. Esse lugar é uma mãe que reanima o ser vivo quando ele implora sua ajuda. Os nativos consideram esses lugares como sagrados. Eles os veneram e lhes oferecem sacrifícios. "Meu* ***samiri****", diz um nativo, mostrando um altar, uma colina, uma planície ou uma caverna... "o* ***samiri*** *do meu rebanho".*[178]

Nada lembra hoje em dia, nesses nativos, a organização social das tribos australianas. Por outro lado, sua representação do mundo mítico foi profundamente modificada pelas civilizações estrangeiras cuja influência eles sofreram ao longo dos séculos. É mais do que impressionante discernir, sob os termos um pouco vagos de Paredes, um culto aos lugares sagrados, comparável àquele dos australianos e dos Canaques. O respeito desses nativos por seus *samiris*, o costume de ir até eles para buscar novas forças para eles e seus animais, implicam numa participação desses lugares com as potências invisíveis que ali residem e das quais eles se tornaram seus símbolos.

O Dr. A. Métraux, que estudou recentemente a tribo dos Uro-Cipayas na Bolívia e, em particular sua religião, encontrou com eles o culto aos *samiris*. Como se podia esperar, esse culto mistura crenças e práticas provenientes de velhas tradições nativas com outras que eles adotaram ao se converterem ao cristianismo, sem se preocupar com uma conciliação, que seria difícil, se eles refletissem nisso. O termo *samiri* se conservou. Mas ele não designa mais os lugares sagrados ou as montanhas. Ele se aplica a pedras que, pode-se supor, participavam originariamente do caráter sagrado dos lugares onde eram encontradas. Reconhece-se nelas as mesmas virtudes que os nativos de antigamente atribuíam aos lugares sagrados.

> *O culto aos **samiris** constitui o aspecto mais interessante da religião pagã dos Cipayas. Os **samiris** são pedras chatas de origem calcária sem nenhuma forma determinada... Os da saga **tuanta** (objeto de estudo do Sr. Métraux) são guardados em uma cavidade com uns 40 centímetros de profundidade e uns 60 centímetros de comprimento, situada a uns dez quilômetros da aldeia...*
>
> *Os **samiris** são considerados protetores do rebanho e, nas preces que lhes são dirigidas, distingue-se os **samiris** das lhamas, dos porcos e das ovelhas e é deles que se espera a multiplicação desses animais... A palavra **samiri** equivale então a **konopa**, termo genérico que servia para designar os fetiches ou amuletos dos quais os antigos peruanos faziam depender a prosperidade de seus rebanhos, de sua plantação ou de sua casa.*[179]

Para os Cipayas, o sentido da palavra *samiri* parece então ter migrado dos lugares sagrados ou das montanhas, para as pedras a quem o culto se dirige hoje em dia. Para os Aymaras, seus vizinhos, a tradição, mesmo se alterando também sob as mesmas influências, se conservou melhor. Neles se discerne mais facilmente o que subsiste da concepção original.

> *O culto aos **samiris** existe entre os Aymaras modernos, embora seu **samiri** tenha uma natureza diferente e funções mais amplas do que para os Cipayas. Perto de Corque, fazendo algumas escavações, eu vi uma pedra com uns vinte centímetros de altura e com uma vaga aparência de uma estatueta humana. Eu quis levá-la, mas me dissuadiram a não fazê-lo. A perda dessa pedra teria afligido e perturbado os nativos, dos quais ela era o **samiri.***

*Uma montanha, o Malaku Kurusani, me foi indicada pelos nativos da aldeia de Kurusani como sendo seu **samiri**. Eles vão até lá no dia de Santo André para queimar **khoa** (um tipo de incenso) e ali degolar uma lhama ou uma ovelha. Os **acacila** ou ancestrais descem dessa montanha para trazer "sorte".*

*Meu intérprete Aymara me forneceu, com relação aos **samiris**, outros fatos que eu transcreverei tal como ele me disse. Os **samiris** são animais que se guarda em casa para trazer sorte. São geralmente sapos ou lagartos que se captura nos campos e que se coloca em pequenas caixas de vidro. São alimentados com doces. Toda terça-feira e toda sexta-feira são feitas oferendas e libações a eles...*

*O **samiri** pode ser uma montanha. Assim, o monte Potosi é um **samiri** e a lenda diz que existe um sapo em seu cume. O monte Oruro também é um **samiri**... os sacrifícios sempre acontecem no pé da montanha. O cume inspira um profundo terror nos nativos, que sob nenhum pretexto se aventurariam lá.*

*Além das montanhas, os pontos de água e as cavernas podem ser **samiris**. Estes são particularmente temidos... As oferendas são depositadas a uma certa distância e o **yatiri** (curandeiro, mágico) mal ousa se aproximar desses lugares sagrados.*[180]

O Sr. Métraux se perguntou o que os *samiris* atuais de que lhe falavam conservaram do eram os objetos de culto correspondentes nos nativos de outrora.

*Se as informações de Paredes são exatas, os **samiris** dos Aymaras atuais são os **pakurina** dos antigos peruanos,*

*ou seja, o lugar de onde cada **ay'la** ou clã surgiu e que, por causa disso, é sagrado e venerado pelos membros desse clã. Como os **samiris** dos Cipayas não têm, em nenhuma forma, este caráter, pode-se supor que a palavra **samiri** adquiriu uma extensão... que ela não tinha primitivamente e que acabou por designar, além do **pakurina**, os fetiches protetores dos rebanhos e dos campos.*

*As crônicas e os documentos do século XVI não mencionam os **samiris**. O Pe. Arriaga (**Extirpacion de La Idolatria**, p. 12) faz, no entanto, uma curta alusão aos lugares sagrados chamados **zamana**. "E não somente eles reverenciam os **huacas** (ídolos), como também os lugares onde eles dizem que os **huacas** estão repousando ou onde moraram e eles os chamam de **zamana**".*[181]

O Sr. Métraux observa que o *zamana* tem aqui um sentido próximo àquele que Paredes deu a *samiri*: lugar de repouso. E ele conclui este ponto:

*O estágio atual de nossos conhecimentos nos obriga a ver nos **samiris** fetiches de clã com uma função especializada ou não ou simplesmente lugares sagrados de onde cada clã surgiu.*[182]

Por razões históricas evidentes, esses fatos americanos são muito menos nítidos do que os fatos australianos e neozelandeses relatados acima. No entanto, segundo o que eles permitem discernir, a semelhança não deixa dúvidas. As civilizações arcaicas do Alto Peru conheceram e tribos bolivianas ainda guardam hoje em dia, complexas crenças e práticas singularmente semelhantes àquelas que foram citadas há pouco. Lugares sagrados, montanhas, "lugares altos" estão intimamente ligados, na mente dos nativos, aos heróis

míticos que ali viveram, agiram, passaram, às espécies vivas e aos grupos humanos dos quais eles foram os ancestrais ou os criadores, a multiplicação regular dessas plantas e desses animais e, enfim, a prosperidade e a existência mesma desses grupos humanos.

*

* *

Se, ao longo dos séculos e até mesmo dos milênios, os agrupamentos humanos se sucederam geralmente nos mesmos lugares, este fato se explica principalmente por razões geográficas e históricas. Mas, estas não são as únicas. Certamente razões que se poderia chamar de místicas contribuíram para essa persistente eleição do mesmo domicílio. Como habitar uma região sem o consentimento das potências invisíveis que a ocupam, em particular os seres míticos que não deixaram de estar presentes ali e aos quais se deve a configuração do terreno e a criação das espécies que ali vivem? Sobretudo quando se pensa, como fazem os primitivos, que a participação entre essas potências, essas espécies e a terra vai até à consubstancialidade. É preciso então, se for necessário viver nesse território, se assegurar do seu bem querer. Para que novos ocupantes entrem com segurança em contato com as potências invisíveis locais, é então necessário que o culto tradicional continue a ser prestado aos locais sagrados e que isto seja feito somente por pessoas qualificadas para celebrar as cerimônias. É por isso que, se sabendo incapazes de fazê-lo eles mesmos e quando a população que os precedeu não desapareceu inteiramente, eles geralmente pedem aos seus curandeiros e aos seus chefes que realizem no tempo certo as cerimônias indispensáveis nos lugares sagrados.

Pode-se dizer então que, sem paradoxo, em uma dada região as civilizações puderam mudar de era para era enquanto que os locais

de culto continuaram os mesmos. A ligação religiosa a um lugar é transmitida e pode persistir quase indefinidamente, mesmo após novas crenças parecerem ter lhe retirado qualquer razão de ser. É que a origem de seu caráter sagrado remonta bem alto, salvo exceção, na noite do tempo que deixou apenas poucos traços.

Talvez seja permitido se perguntar, sem muita temeridade, se essa função simbólica dos lugares sagrados, observada em muitos primitivos atuais, não mereceria reter a atenção dos pré-historiadores. Fundamentando-me no que se começa hoje em dia a perceber no tocante ao mundo mítico desses primitivos e em sua maneira de expressar suas crenças em suas cerimônias e em suas obras-de-arte, eu sugeri que os humanos pré-históricos __ cujos desenhos, pinturas, gravuras, esculturas etc. se possui __ já tinham, sem dúvida, seus mitos e o que eles significam necessariamente. Eles teriam sentido também que, além da realidade dada existe uma outra, invisível. Eles teriam tido suas experiências místicas e, por consequência, seus símbolos e não existem símbolos mais antigos do que os lugares sagrados. As civilizações teriam assim se sucedido ao redor dos mesmos lugares, os únicos onde as participações indispensáveis à vida do grupo podiam acontecer.

Talvez estas sugestões também fossem de alguma utilidade para a arqueologia histórica. Frequentemente, por debaixo dos restos de uma civilização, as escavações trouxeram à luz os restos de outra mais antiga. Por mais de uma vez, os santuários e os templos dos conquistadores foram construídos no lugar ocupado pelos cultos dos conquistados, como se houvesse uma razão para que os edifícios sagrados estivessem lá e não em outro lugar. Quando os invasores quiseram construir, é verdade que eles já tinham lá, à mão, materiais que lhes poupavam os esforços para buscar outros mais distantes e

transportá-los. Mas eles poderiam ter construído em outro lugar de sua escolha, onde teriam encontrado também materiais ao seu alcance. Se eles preferiram o lugar sagrado de seus predecessores, sem dúvida que isso foi para obedecer a uma razão mística. Seu caráter sagrado se impôs, sem dúvida, a eles, como o símbolo de participação que não se podia negligenciar e, certamente, sem que eles conhecessem sua origem distante.

*

* *

Os símbolos dos primitivos que vamos mencionar agora se afastam menos do que os precedentes do tipo que nos é familiar. Não são mais "localidades", mas seres ou objetos (pedras, pedaços de madeira, mastros etc.). Eles também não são muito diferentes do nossos em inúmeros pontos importantes. Por exemplo, para grande surpresa dos observadores, o que eles "representam" parece estar apenas vagamente definido na mente dos primitivos.

Assim, entre os nativos da região do lago Sentani (Nova Guiné holandesa),

> *os ornamentos gravados, os peixes e os pássaros em madeira que se tem o costume de colocar no teto da casa dos homens, no dizer daquelas pessoas, eram* ***soimi****. Que não são objetos profanos, não há nenhuma dúvida, mas que eles estejam ligados a um ritual qualquer, também não há nenhuma prova. Eu me dei ao maior trabalho possível para descobrir alguma coisa sobre o significado dessas figuras humanas e animais e o resultado foi sempre negativo. Não se tem absolutamente nada a dizer sobre este assunto e, no entanto, elas não pertencem à classe dos objetos profanos.*

Tudo na atitude dos nativos prova o contrário. Eu não creio que me engano ao lembrar aqui, como comparação, a veneração dos Bataks, dos Dayaks, dos insulares de Nias etc., pelo que eles chamam de ***pustaka****. Veneram-se as velhas coisas e atribui-se a elas poderes mágicos, sem que se seja capaz de explicar a si mesmo porque se faz isso. Sabe-se que elas são obra dos ancestrais e alguma coisa do poder deles ficou ligado nelas. Da mesma forma, nos arredores do lago Sentani, são sempre os objetos antigos que, pertencentes à categoria dos* ***soimi****, são respeitados e venerados. Os objetos novos são vistos com indiferença e não são, de forma alguma, respeitados.*[183]

E, um pouco mais além:

Na encosta de uma colina na ilha Uma-Katau existem dois grandes ***soimi*** *cujos nomes são Sae e Amin. Eles são incensados nas ocasiões mais variadas, em particular antes de começar a caça ao javali. Daí se pode inferir que os* ***soimi*** *não têm que preencher uma função bem determinada. Pelo contrário, a força que está nele pode ser chamada para servir aos mais diversos propósitos. Este é, por exemplo, o caso das pedras que não se distinguem, nem pela forma e nem pela cor, daquelas encontradas na natureza. São pedras portadoras de força de uma maneira totalmente geral e são empregadas como tais nas ocasiões mais variadas e das maneiras mais diversas.*[184]

Esses *soimi* parecem ser símbolos do mesmo gênero que os pássaros e os peixes de madeira do lago Sentani e o que eles representam são ainda menos determinado. Eles valem, evidentemente, por sua participação com as potências invisíveis, das

quais os nativos querem assegurar o favor e o apoio e que eles "representam". Não é necessário saber o que são essas potências tão mal definidas nas mentes dos nativos, que são incapazes de dizer se eles as concebem como pessoais ou impessoais e nem de perceber uma relação inteligível entre elas e seus símbolos. Neste complexo mental, por mais que se possa separar os elementos afetivos das representações propriamente ditas, a parte destas permanece pequena e mascarada pelos elementos afetivos, largamente predominantes.

Na ilha Kiwai (Nova Guiné inglesa), a construção da casa dos homens (*darimo*) é acompanhada de cerimônias e tabus complicados. Os nativos atribuem virtudes mágicas intensas a esse edifício, especialmente aos pilares que a sustentam e, em especial, ao pilar central e às figuras humanas que ali são entalhadas. O Sr. Landtman procurou saber o que elas representam. Ele não obteve uma resposta que o satisfizesse.

> *Apesar dos numerosos ritos observados durante a fabricação dos pilares esculpidos e apesar do papel direto ou indireto desempenhado pelo pilar central em certas cerimônias, os nativos mesmos possuem apenas ideias muito vagas sobre o significado das figuras humanas... É um fato curioso que, no uso comum, elas possuem apenas o nome* ***orora saro*** *ou simplesmente* ***saro****. Esta última palavra quer dizer pilar e* ***orora****, alguma coisa de misterioso...*
>
> *Parece-me certo que, para os nativos, essas imagens não representam um ser ou seres determinados... Os Papuas não parecem sentir a menor necessidade de explicar o que elas representam. Seu aspecto repulsivo e as ideias diabólicas, embora indistintas, que estão associados a elas, bastam para produzir uma impressão muito forte em*

suas mentes, sem que seja necessária uma interpretação precisa. É suficiente que essas figuras misteriosas possuem poderes sobrenaturais que em parte lhes são inerentes e em parte são devidos aos encantos aplicados a elas.

É também um fato interessante que nenhum culto é prestado a elas. Quando os homens retornam de um combate, eles podem bater contra os pilares as cabeças que eles trazem... e durante a cerimônia ***moguru****, quando o porco é despedaçado diante do pilar central, pode-se aspergi-lo com um pouco de sangue. Mas esses atos parecem não ter nenhum caráter mágico, simbólico e apenas o de uma oferenda...*

Em minha opinião, os pilares esculpidos das casas dos homens de Kiwai nos mostram os primeiros passos do culto das imagens entre esses Papuas. Essas figuras são um exemplo das primeiras tentativas de pessoas ainda pouco desenvolvidas em modelar um tipo de representação visível de suas ideias vagas no tocante às potências sobrenaturais. Se for isso, parece totalmente concebível e talvez característico, que figuras humanas como as dos ***darimo*** *de Kiwai tenham existido em uma fase de desenvolvimento anterior aos mitos descritivos que fornecem a história dos próprios seres.*[185]

Deixemos este último ponto, que não nos ocupa neste momento. O que fica é que, como o Sr. Wirz, o Sr. Landtman não conseguiu obter dos nativos nenhuma explicação sobre o que representam aos seus olhos esses objetos e essas figuras dotadas de intensos poderes mágicos. No entanto, o Sr. Landtman vê aí “um tipo de representação visível de suas ideias vagas no tocante às

potências sobrenaturais". Esta é precisamente a definição que conviria melhor aos símbolos muito arcaicos que consideramos até o presente, como, por exemplo, aos lugares sagrados.

Passamos agora a uma classe de símbolos que não somos limitados a nos perguntar o que podem representar. Sabemos que se trata dos mortos ou, de acordo com a expressão habitual, dos "espíritos" (*ghosts*). No entanto, eles estão mais próximos dos precedentes do que imaginaríamos inicialmente. São também símbolos da mesma natureza que os lugares sagrados ou as figuras dos *darimo* da ilha Kiwai. O que lhes confere sua virtude de símbolos não é tanto uma relação percebida ou estabelecida pela mente entre eles e os seres invisíveis que eles representam, mas sua participação ou sua consubstancialidade com eles.

Sejam, por exemplo, os símbolos dos mortos. Eles são encontrados em quase toda parte, pois quase não há sociedades primitivas onde os mortos não ocupam um grande lugar nas preocupações dos vivos. Invisíveis e mesmo fixados no distante mundo dos mortos, nem por isso o contato imediato com eles é menos sentido, mesmo que nos sonhos. A bilocação, como se sabe, não oferece dificuldade para mentes orientadas misticamente e habituadas desde a infância a ver como real o que os mitos contam. Um animal que se mostra perto de uma tumba ainda fresca será o morto que reaparece. Ou então, como vimos na primeira parte (cap. IV), o morto será representado por um de seus pertences, geralmente por uma parte de seu corpo que não se decompõe: seus cabelos, seus ossos e muito especialmente seu crânio. Eu não vou insistir nesse fato bem conhecido. É raro que os observadores não tenham se deparado com isso e levantado reflexões como esta: "O traço mais memorável de seu caráter é sua inclinação a conservar os crânios,

tanto de seus inimigos quanto de seus parentes”[186], escreveu, há um século, um viajante, com relação aos nativos do Estreito de Torrès. Mas, desde que se entre em sua maneira habitual de pensar e de sentir, explica-se isso, pelo contrário, muito bem. Para eles, a participação entre uma pessoa e alguns de seus pertences é tão íntima que ela equivale a uma identidade. Isto é particularmente verdadeiro para o crânio. Possuir o crânio de um inimigo é, então, ter o próprio inimigo em seu poder, geralmente a seu serviço. Guardar obrigatoriamente o crânio de um pai ou de um chefe é assegurar a faculdade de lhe falar, de lhe pedir conselho ou assistência, de saber de suas “disposições”, de apaziguar sua cólera se ela acontecer e de ganhar seu favor.

No entanto, do pertence ao símbolo, tal como o entendem os primitivos, a transição pode ser imperceptível. Pois o símbolo, como o pertence, participa do ser ou do objeto que ele “representa” e, por isso, assegura sua presença atual. Poder-se-ia então dizer que, quando seres se tornaram invisíveis (por exemplo, os mortos), seus pertences conservados são próprios para servir de símbolos e, inversamente, geralmente símbolos que participam com seres invisíveis e são sentidos como consubstanciais com eles, se tornaram verdadeiros pertences. É bom saber que eles são obra do ser humano; a intensidade das emoções que, diante de sua visão, invade a consciência, faz esquecer sua origem. Este é o caso de muitas efígies e mesmo monumentos de todo tipo.

Um dos mais característicos dos símbolos primitivos deste gênero é o *churinga* das tribos da Austrália central, estudado nas célebres obras de Spencer e Gillen, observados depois na Nova Guiné e que já esteve em uso em algumas sociedades pré-históricas. Esses símbolos de forma oblonga, de dimensões variáveis,

geralmente cobertos com ornamentos e desenhos, são objeto de um respeito e de cuidados quase religiosos. O *churinga* participa do indivíduo que ele representa de uma maneira tão íntima que ele é, literalmente, esse próprio indivíduo, como dizem as pessoas na idade da adolescência, por ocasião de sua iniciação, quando recebem o seu. Ao mesmo tempo, seu *churinga* o faz participar de seu ancestral mítico.

> *Eles são vistos como muito mais do que um pedaço de madeira ou pedra. Ele está intimamente ligado ao ancestral. Ele tem "sentimentos", exatamente como um ser humano e pode-se apaziguá-lo acariciando-o, como se faz com os seres vivos*[187].
>
> *Pelo tempo que durar uma cerimônia, a presença do* ***churinga*** *faz com que haja um silêncio respeitoso, como se os nativos acreditassem realmente que os espíritos dos mortos, a quem eles pertenceram outrora, estão lá. Ninguém, até que se termine de examinar os* ***churinga****, eleva a voz além de um murmúrio.*[188]

Eis uma observação bem recente (entre os Arandas), onde se vê as participações, por assim dizer, materializadas no *churinga* e sentidas como vivas pelo nativo.

> *O corpo (do ancestral mítico) fica em um certo lugar, onde foram fabricados vários* ***churinga*** *de madeira, cujo poder vem do corpo que permanece lá. Esses* ***churinga*** *de madeira __ num total de quatro, eu creio __ formam um só corpo e dois* ***churinga*** *de pedra, juntos aos primeiros, também formam um só corpo com eles. Por isso, o idoso morto recentemente em Alice Springs e que era a*

reencarnação desse ancestral mítico, via os dois ***churinga*** *de pedra como seu próprio corpo, que tinha continuado a viver ao longo dos séculos. Mas ele via também os* ***churinga*** *de madeira como se eles fizessem parte de seu corpo sobrenatural e imperecível.*[189]

O que imaginava este idoso? Dificilmente podemos saber exatamente. Devemos nos contentar em constatar que, para ele, essa pluralidade de *churinga* não impede que eles juntos representem uma única e mesma pessoa e não o impede de sentir sua participação, sua consubstancialidade com seu ancestral mítico.

Entre os Orokaivas, pilares de madeira, os *naterari*, representam os mortos. Eles são seus símbolos. Diz o Sr. F. E. Williams: "Talvez eles tivessem sido outrora um pouco mais, uma imagem grosseira. A associação (que eu chamo de participação) entre o pilar de madeira e o morto que ele representa é reforçada pelo fato de que se emprega, para fazer esse pilar, a madeira da árvore que tem o mesmo nome que ele"[190] (ou seja, cuja espécie é seu totem). Que essa participação seja sentida como atual, um grande número de detalhes o provam. Eis alguns dos mais significativos:

Não é raro ver um abrigo em miniatura, sobre quatro pés, erguido para proteger o ***naterari*** *contra a chuva... e às vezes debaixo do teto desse abrigo, uma pequena plataforma onde pode haver um velho cachimbo cilíndrico de bambu, uma caixa de bétel e, talvez, um punhado de nozes de bétel e, algumas vezes, uns pedaços, frescos ou não, de cará cozido. Eles foram colocados lá para o espírito do morto (****sovai****). De noite, ele virá... Ao lado dessas oferendas pode haver lembranças do morto: uma*

colher de grãos, um bracelete de conchas e, em alguns casos, uma cabaça quebrada que servia como urinol para um velho doente sem condições de se levantar.

Na maneira de dispor, finalmente, os ***naterari****, há respeito. Quando eu propus desmontá-los para fazer lenha, me deixaram bem claro que a piada era de mau gosto... Em nenhum caso deve-se dispor deles sem mostrar respeito.*

Vê-se então que o ***naterari*** *está associado muito estreitamente ao morto para quem a festa será celebrada. Eu não me lembro que tivessem me dito expressamente que os* ***naterari*** *representavam este ou aquele morto. Mas o fato de que a festa é celebrada especialmente para o morto, o cuidado como se trata o* ***naterari****, as oferendas que lhe trazem, as lembranças do morto que são penduradas nele e a maneira respeitosa como elas são dispostas, tudo isso apoia a ideia de que ele é visto como um representante do morto e, em imaginação, há uma identificação entre os dois.*[191]

Em outros termos, o *naterari*, consubstancial com o Orokaiva morto, é seu símbolo, como o *churinga* é o símbolo do Aranda vivo e de seu ancestral mítico.

Para *serem*, assim, os mortos que eles representam, não é necessário, de forma alguma, que os símbolos reproduzam seus traços. Às vezes eles são, com efeito, imagens. Mas, geralmente, eles são vagamente antropomórficos ou nem isso. Em Canala, na Nova Caledônia, "a vara seria uma efígie do morto. Dança-se com ela antes de jogá-la fora definitivamente (quando o tecido acabou)"[192].

Na maior parte dos casos, esses símbolos não são de madeira, mas de pedra. Diz o Sr. Leenhardt, em uma frase impressionante:

“As pedras são o espírito petrificado dos ancestrais”[193]. Na Nova Caledônia, como em muitas outras regiões, as pedras possuem, por elas mesmas, um valor místico que as predestina, por assim dizer, à função de símbolos. A dureza, que as permite se conservar indefinidamente, faz delas seres privilegiados. Aos olhos dos primitivos, longe de serem apenas pedaços de matéria inorgânica, inanimada, insensível, elas são os seres da natureza os mais ricamente dotados de força, de mana, pois elas não se enfraquecem jamais e sobre elas a doença e nem a morte prevalecem. Na América do Norte, nativos as chamaram de os ossos da terra. Elas participam das virtudes do terreno onde repousam, sobretudo quando ele as recobre ou quando, como certas rochas, elas mergulham nele profundamente e estão como que incorporadas nele.

> *Quando se trata de espírito, de divindade, de totem, de clã, todas estas concepções diversas têm uma representação concreta que é a pedra. A pedra totêmica é uma rocha onde supostamente o totem reside, é um envelope de onde o clã saiu. O espírito petrificado, a pedra, que é conservada perto de casa, contém o poder das divindades... Algumas dessas pedras são pequenas, outras são rochas enormes. Elas têm todas o mesmo nome e todas têm o mesmo valor. Não é de se estranhar que em uma paisagem Canaque verdadeira __ vista sob o ângulo Canaque __ cada pedra tem um nome, uma história, uma vida e, poderíamos mesmo dizer, uma personalidade, por causa do espírito que há nela. Muitas vezes eu vi, nos vales, cada detalhe do terreno, cada árvore de destaque, sendo chamados pelo nome. A paisagem se transpunha para um plano impossível de transcrever em um mapa e onde cada*

nome era o cabeçalho de um capítulo.

Essas pedras são os elementos permanentes do habitat e é por isso que a história do clã gravita em torno delas.[194]

Não se poderia dizer melhor, me parece, que o Canaque vive no meio de símbolos, eles próprios vivos e nem mostrar melhor a diferença essencial entre esses símbolos e os nossos. Estes, mesmo quando são perceptíveis aos sentidos, nasceram da atividade de mentes acostumadas a manejar ideias gerais e conceitos abstratos. Para os primitivos __ acabamos de ver isso nos símbolos dos mortos na Nova Caledônia __ eles são realidades singulares e concretas, que eles têm a experiência atual. A tradição lhes ensinou a reconhecer neles os seres invisíveis que eles representam.

*

* *

Dessa natureza dos símbolos entre os primitivos nasce para nós uma dificuldade. Nós discernimos mal, em alguns casos, se o nativo se acredita em presença de um ser (geralmente invisível) ou de seu símbolo. Para ele, não é o caso de se colocar esta questão, pois o símbolo __ que participa como um pertence do ser que ele representa __ é o próprio ser. Assim, nos mitos australianos, geralmente os ancestrais totêmicos, após longas peregrinações, ao longo das quais eles modelaram a configuração do terreno, criou as espécies e instituiu cerimônias, acabam por se enterrar no solo. Eles ficam ali dali por diante, sob a forma de árvores ou de rochas. Quando o nativo os vê e logo se lembra do mito, é o próprio ancestral ou seu símbolo que ele reconhece. Da mesma forma, na Nova Caledônia, “a maior parte dos grandes rochedos tem uma

história... Eles são, aliás, os próprios antigos humanos”[195]. Em Malekula, “os heróis civilizadores dos dois sexos, em numerosas lendas, têm o poder de se transformar em pedras. Podem-se ver muitos deles representados por blocos de coral natural ou por monólitos erguidos por mãos humanos”[196].

Não há confusão possível, em nossas mentes, entre os rochedos, corais etc., que se tornaram os ancestrais míticos após sua última e definitiva transformação e os símbolos de pedra que a mão humana fabrica; a distinção é bem evidente. Mas, se ela existe também, em princípio, para os primitivos, de fato ela geralmente se apaga. Quando em presença de seus símbolos eles se sentem realmente em contato com os próprios seres invisíveis. Diz o Sr. Layard:

> *A figura central de cada altar é um monólito acoplado a um dólmen de pequeno porte e com uma imagem de madeira colocada bem em frente. O monólito e a imagem juntos representam o ancestral distante, enquanto que outros monólitos isolados e blocos de corais naturais são, pelo que se diz, os restos petrificados de ancestrais individuais e de heróis civilizadores.*[197]

E ainda,

> *na mitologia de Atchin (pequena ilha ao nordeste de Malekula), Le-saw-saw é nitidamente representada como uma mulher, mãe de dez irmãos petromórficos, estreitamente associados ao criador Tahar. Esses irmãos são hoje representados por dez blocos de corais na costa de Atchin, enquanto que o próprio Le-saw-saw e sua mãe o são por dois monólitos erguidos por mãos humanas no caminho que desce rumo aos dez irmãos.*[198]

Da mesma forma, nas ilhas Nicobar, foram observados há alguns anos símbolos em madeira e em pedra do mesmo gênero, que representam e "alojam" os mortos. Na pequena ilha de Teressa,

> *após os funerais, uma figura da alma* (ou seja, do morto)*, sob a forma de um pilar, é colocada na tumba. Cobre-se esse pilar com suas roupas e coloca-se nele enfeites pessoais: lanças, ornamentos, fio de prata, colheres, enfim, tudo o que pertencia ao próprio, bem como a cabeleira usada nas festas por sua mulher e os crânios dos porcos mortos por ele, que ficavam pendurados em sua cabana.*[199]

Mais recentemente, descobriu-se nessa ilha e numa outra próxima um símbolo particularmente característico. "O crânio de uma pessoa importante é conservado. Ele é colocado em um corpo de madeira de tamanho natural, que fica em posição sentada. Esse corpo é oco e munido com uma porta. Os ossos do morto são colocados no interior da figura"[200]. Esse crânio, como se sabe, é o próprio morto. Sem dúvida que se pode dizer o mesmo do corpo em madeira que o sustenta, pois esse corpo contém, em sua cavidade, os outros ossos, pertences que também são o morto. Estranho conjunto, que nós faz errar se procuramos separar o morto do que é seu símbolo.

Talvez agora estejamos em melhor condição para compreender o que significam os monólitos colocados por tantas tribos primitivas sobre as tumbas. Como os corais, os rochedos, os pilares, que acabamos de examinar, eles são símbolos dos mortos, no sentido que deve ser dado à palavra quando se trata de primitivos. Para que os monólitos preencham essa função, a consubstancialidade entre eles e os mortos que eles "representam" é o único requisito. A semelhança

de forma, mesmo remota, não importa. A única característica indispensável a esses símbolos é de natureza mística. É preciso __ e isso basta __ que sua presença tenha a mesma virtude que a presença dos seres invisíveis, dos mortos, dos quais eles são os "representantes" visíveis. Por exemplo, quase em toda parte onde se alimenta de produtos da horta e das plantações, depende dos mortos que a chuva caia na estação certa e em quantidade adequada e, enfim, que as colheitas sejam boas, medíocres ou ruins. É preciso então solicitar seu favor e, se as coisas ameaçam desandar, conhecer a causa de sua cólera e como apaziguá-la. No entanto, eles estão longe, eles pertencem ao mundo invisível. A função essencial de seus símbolos é torná-los visíveis e presentes. Sente-se assim em contato imediato com eles. Eles são tocados, no sentido próprio ou figurado. Contanto que este objetivo seja atingido, pouco importa a forma dos símbolos e sua maior ou menor semelhança aparente com os mortos que eles representam. De fato, geralmente eles são pedras. Sem dúvida que, como nós vimos há pouco, a causa do poder misterioso que elas possuem é o fato de que elas não se alteram e duram indefinidamente.

Entre os Rengma Nagas,

> *assentos de pedra circulares ou, mais comumente, semicirculares, são colocados ao longo das trilhas... Às vezes, uma pessoa fabrica um enquanto viva, que será um monumento dela própria, quando tiver morrido. Às vezes também uma viúva ou um filho fabrica um para um morto. É particularmente frequente que um filho construa um como monumento para seu pai defunto, se suas colheitas tiverem sido ruins.*[201]

Em muitas tribos primitivas da Índia, esta é uma obrigação

estrita. Por exemplo, entre os Marias (Províncias Centrais),

> *se no quarto dia após os funerais, o filho ou o herdeiro do morto não tem os recursos para erguer uma pedra... ele fica perto da tumba, se inclina e expressa seus lamentos, pede ao morto que tenha paciência, que lhe perdoe este atraso e que não o persiga... Assim que ele pode, ele vai com seu parentes e seus amigos procurar uma pedra na mata. Eles escolhem uma que lhes pareça conveniente e que não exigirá muito esforço para ser transportada, com muita gente que eles não podem alimentar e dar de beber... Algumas dessas pedras têm até uns três metros de altura e elas são colocadas verticalmente sobre o túmulo.*[202]

Segundo o Dr. Hutton, as grosseiras estátuas de madeira e os monumentos megalíticos na Índia procederiam do mesmo pensamento.

> *Os dois costumes não podem ser inteiramente separados. Tanto um como o outro têm sua origem na intenção de propiciar à alma* (ou seja, ao morto) *um domicílio temporário enquanto ela age sobre a fertilidade dos campos. Muito frequentemente o monumento megalítico é simplesmente um substituto durável da estátua de madeira, perecível, a qual se pode dar uma maior semelhança com um corpo humano. Assim, as estátuas de madeira erguidas para os mortos têm atrás delas uma pequena pedra para substituí-las quando elas desaparecerem. Em outras aldeias, o filho mais novo, ao suceder seu pai em sua casa, deve erguer um monólito para seus parentes defuntos, o que corresponde ao que se faz em*

outras aldeias, onde pessoas particularmente prósperas erguem monólitos enquanto vivas, para "intensificar" a prosperidade da comunidade em seu conjunto. O significado desses últimos monólitos é nitidamente fálico.[203]

Em virtude da participação entre esses símbolos e os mortos que eles representam, a presença destes se torna real e eles agem sobre a fertilidade das plantações. As oferendas colocadas diante dos monólitos são, então, literalmente, os mortos que as recebem.

*

* *

A mentalidade primitiva é, ao mesmo tempo, orientada misticamente e acostumada a representar, mal e apenas, objetos concretos. Para se conectar com os seres invisíveis, com os quais ela tem tantas razões para se preocupar, ela recorre, por assim dizer, a símbolos. Ela os usa então em toda parte, como acabamos de ver em algumas tribos da Oceania e da Índia. A matéria com que os símbolos são feitos, a forma dada a eles, variam de acordo com os climas, os meios, os materiais disponíveis, as crenças tradicionais, as instituições etc. No essencial, os processos mentais implicados no simbolismo permanecem os mesmos. Alongar a lista dos fatos citados há pouco seria, portanto, supérfluo. Eu relatarei, no entanto, um pequeno número deles, recolhidos desta vez na África negra. Eles têm a vantagem de esclarecer melhor alguns aspectos desses símbolos.

Entre os Ba-vendas (África do Sul),

um touro, convenientemente escolhido, representa o ***mudzimu****, ou seja, os espíritos dos ancestrais, considerados coletivamente... Ele deve ser todo negro, sem uma única*

> *pinta... Ele é consagrado ainda jovem, assim que é desmamado... Antigamente, ele vivia sozinho e, mais tarde, lhe deram uma vaca para ser sua "esposa"... Quando o chefe morre, mata-se o touro e a vaca, pois, porque eles continuariam a viver? ... Uma vez seu sucessor instalado, escolhem-se novos animais sagrados.*[204]

Esses Bantos veem seu chefe como o intermediário obrigatório entre a tribo e os ancestrais, os quais depende, em grande parte, seu bem-estar. Por outro lado, o que eles mais amam é seu rebanho. Não surpreende, portanto, que eles façam de um touro escolhido o símbolo dos ancestrais. Mas este também pode ser uma pedra.

> *Os povos que têm uma pedra em sua aldeia são aqueles muito pobres para terem um animal que cumpra essa função. Eles plantam então uma pedra e com ela o* ***lukome****, que não morre* (esta planta sobrevive a uma longa seca)*, para dar sombra ao touro* (representado pela pedra)*. Na família real, que é rica, as coisas são diferentes.*
>
> *Os pobres fazem também, às vezes, de uma cabra negra seu* ***malume*** (tio materno)*, quando os ossinhos do adivinho revelaram que a doença é causada por "espíritos" do lado da mãe. Um ancestral do lado materno é então representado por um animal fêmea.*[205]

Tais fatos mostram a que ponto esses nativos são indiferentes à forma exterior desses símbolos tão importantes para eles. Para representar os ancestrais ou um morto eles precisam da cabeça de um determinado animal. Eles não a possuem e não conseguem obtê-la. Não tem problema; uma pedra a substitui. Eles só se preocupam com o laço místico, com a participação, que deve unir ou, como disse há pouco um observador, que "identifique" o símbolo com o

ser invisível que ele representa. Lembremos como, entre os Manus e também entre os Canaques da Nova Caledônia, na falta do crânio, representa-se a cabeça do morto por um coco. Substituição que pode nos espantar, mas que não perturba, de forma alguma, os nativos.

Entre os Ba-vendas, nos diz outro etnólogo:

> *nem todas as famílias possuem um touro sagrado. A maior parte das famílias pobres o substitui por pedras sagradas... uma representa o touro, a outra (um pouco maior) a vaca... Tem-se muito cuidado com elas. Quando se dirige à pedra macho, geralmente usa-se o termo* ***makhulu****, avô, como o touro negro e em muitas ocasiões essas pedras parecem preencher exatamente as mesmas funções que os animais sagrados.*[206]

São, poderíamos dizer, símbolos em segundo grau. As pedras "representam" os animais, que, por sua vez, "representam" os ancestrais.

Mas, não seriam simplesmente substitutos arbitrariamente escolhidos? O coco, substituto do crânio; o touro negro, substituto do ancestral; a pedra, substituto do touro e assim por diante? Compreendemos que os primitivos sentem uma participação entre um ser e seus pertences, entre um todo e seus elementos. Mas, como seres ou objetos que não têm nada em comum, que jamais são vistos em contato, podem participar um do outro? O crânio, por exemplo, o coco e a pedra do touro negro?

Exigência lógica que, em nossa opinião, seria preciso absolutamente satisfazer. Mas os primitivos, colocados aqui no plano místico, a ignoram ou não se preocupam com ela. Esses símbolos, tão desconcertantes para nós, tão arbitrários, lhes são familiares desde a infância. Não é a mente individual que os

estabelece ou que os aceita hoje, de acordo com uma relação que ela percebeu; uma semelhança, por exemplo. A tradição os transmite prontos, com os mitos, as lendas e as instituições. E, quando os primitivos sentem uma realidade se impor assim a eles, nós sabemos que eles não se perguntam como ela é possível.

Em outras tribos africanas, para representar os ancestrais ou mortos recentes, ao invés de cabeças de animais ou pedras, usam-se pedaços ou bastões de madeira. Entre os Hereros, "*ondume*, a bengala herdada do pai, que ele usava quando vivo, é conservada após sua morte e representa o ancestral em certas circunstâncias e também lhes são ofertadas carne e leite"[207]. Poderíamos, é verdade, ver aqui a bengala do morto como um de seus pertences, pois sua mão a impregnou com seu suor. Mas, geralmente, os pedaços de madeira, símbolos dos ancestrais, jamais foram tocados e nem vistos por eles quando eram vivos. Entre esses mesmos Hereros,

> *a árvore sagrada representa os ancestrais mais afastados e os bastões sagrados são os símbolos dos antepassados mais próximos. Em cada casa de chefe existe um pacote com esses bastões, que possuem uns vinte centímetros de comprimento. Por ocasião da morte do último chefe, eles são envolvidos com uma certa parte do animal sagrado que foi imolado para essa ocasião. Cada um desses bastõezinhos representa um ancestral... Assim que um chefe da tribo morre, acrescenta-se um novo bastão ao pacote.*[208]

Não são fetiches, diz expressamente o autor, são símbolos.

Após um nascimento,

> *quando a criança é solenemente apresentada aos ancestrais, o chefe e os outros homens se reúnem ao redor*

do altar e se colocam entre os crânios dos bois sagrados. Cada um toma um gole da água benta e cospe sobre a mãe e sobre a criança. Os bastões que representam os ancestrais são expostos ao redor do altar. O chefe se volta para eles e lhes fala: "Uma criança nasceu em sua casa. Pois que esta casa jamais desapareça!"[209]

Em Loango, o Dr. Pechuël-Loesche viu também os ancestrais representados por bastões. Generalizando sua observação, ele destaca que, em todas as regiões da África por onde ele passou, não se representam os mortos por imagens, mas por pedaços de madeira e ele explica que esses símbolos têm um significado fálico (como alguns monólitos da Índia). A lembrança que se deseja perpetuar é a do ancestral enquanto genitor.[210]

Em Madagascar, os ancestrais reais, entre os Hovas, eram representados por símbolos que o Sr. Ém. Caillet chama justamente de substitutos. Eis, a título de exemplo, a descrição do substituto de Andrianamporinimerina, o célebre soberano malgaxe.

> *"Entre outros ornamentos, há pérolas brancas e vermelhas e cordões sagrados... O alfinete ornamentado com pérolas que se usa no alto de um dos lados da coroa representa mais particularmente a pedra que está na cabeceira do túmulo, ou seja, o próprio rei...", escreve o Sr. Fontoynont (Bulletin de l'Académie Malgache. XXII, p. 115).*
>
> *Como seu nome indica, esse objeto é o substituto do rei. Não apenas o representa, mas, em virtude de participações cuja rede é das mais complexas, ele é o próprio rei... Presta-se ao objeto as honras devidas ao soberano.*[211]

Na África ocidental, o caráter arbitrário, aos nossos olhos, desses símbolos não é menos marcante. No sertão do território ashanti, por exemplo,

> *o filho vai até a casa do adivinho para saber o que o "espírito" do seu pai defunto teria para dizer. O adivinho lhe informa que um espírito __ talvez o do seu próprio pai ou de sua mãe, de seu avô paterno ou de sua avó materna __ diz que é preciso que se "derrame água por ele". Então o adivinho lhe indicará um objeto __ uma enxada, um machado, um bracelete, um pote, enfim, um objeto qualquer __ e dirá que o pai do consultante ou sua mãe, seu avô paterno ou sua avó materna* ***é*** *esse pedaço de ferro ou esse pote. Ele é procurado, trazido e se faz um sacrifício sobre ele, pois ele* ***é*** *o ancestral.*[212]

O Sr. Rattray se pergunta se esse objeto é habitado pelo morto. Eu diria mais que ele é seu símbolo, pois a participação entre eles vai até à consubstancialidade. Mais adiante, o Sr. Rattray assinala um termo, intraduzível, aplicado aos símbolos. *Nain* designa o que representa alguma coisa. Cada espírito (cada morto) tem assim uma forma sob a qual ele recebe sacrifícios. "Meu pai *é* (*nain*) um machado; minha mãe, um bracelete"[213]. É evidente que nosso verbo "ser" só dá conta imperfeitamente do *nain* dos Ashantis.

No Daomé,

> *todas essas cerimônias, todos esses ritos ainda são celebrados hoje em dia, como se um rei reinasse, com a única diferença de que o último soberano em data é representado como seus ancestrais: pelo seu trono, que preside as festas. Há aqui um tipo de manifestação de crença na presença real em um objeto consagrado como*

soberano para cerimônias religiosas. Uma senhora idosa fica junto ao trono e transmite as respostas do rei às demandas que são levadas pelos chefes ou outros diretores das festas.[214]

Em um certo número de tribos da Nigéria do Norte, o uso deste tipo de símbolo é corrente. O Sr. Meek lhes dá o nome de substitutos.

Há poucas dúvidas de que esses potes e essas pedras sejam substitutos dos crânios dos ancestrais. Cada chefe de família tem uma cabana especial onde são colocados os símbolos, que geralmente são potes e, às vezes, pedras. Cada um deles representa um ancestral. No entanto, esses símbolos não remontam além da geração precedente. Uma pessoa não se preocupa com seus avôs. Sua atenção se limita aos pais e aos tios maternos que estão mortos.[215]

Entre os Gabins (uma dessas tribos), ele encontrou desses símbolos ou substitutos que representam, não mortos, mas vivos.

Muitos Gabins parecem ver esse pote como seu próprio duplo, como o lar de sua alma... Por consequência, é um costume comum que um rapaz que forma uma família peça a um amigo que fabrique um pote para ele, a fim de que ele possa colocar ali sua alma. O rapaz se deita no chão e o poteiro se senta ao lado dele, dando à argila uma forma que, supostamente, se parece com o sujeito. As orelhas, os olhos, a boca, o nariz, são indicados. Os ombros e os braços são representados por excrescências no corpo do pote e este, supostamente, representa o coração, ou seja, a vida. Não há pernas. Após o pote ter sido levado

ao fogo, seu proprietário o deposita em um lugar secreto na floresta. Em geral, ele fica em uma pequena caverna... Se um dia ele se sentir doente, ele vai até seu símbolo secreto em cerâmica, cobre-o com óleo vermelho, pega um pedaço de palha para espalhar um pouco desse óleo sobre as têmporas, sobre os ombros e sobre a barriga. Daí, sua "alma" ou seu "coração", como dizem os Gabins, recobra seu vigor inicial.

É, portanto, evidente que eles olham esses potes como duplos da alma, da mesma maneira que os Kanakurus e os Mbulas acreditam que certos animais são seus duplos. E, precisamente como um ferimento recebido pelo animal aparece também na pessoa, da mesma forma, entre os Gabins, um dano feito a um pote produz em seu proprietário uma doença ou mesmo sua morte. Se então, ele encontrar seu pote quebrado ou danificado, ele ficará atormentado. Ele mandará fabricar um outro e irá em seguida consultar um adivinho para descobrir o nome do indivíduo que quer sua alma.

Os Gabins acreditam que, colocando desta forma sua alma distante, em um lugar secreto, eles tornam assim impossível para um feiticeiro extraí-la de seu corpo e se apoderar dela. Ele estaria então impossibilitado de arruinar a pessoa, a menos que ele consiga descobrir o esconderijo do pote onde a alma foi encarnada.[216]

Reconhecemos aqui, sem dificuldade, a "alma exterior" descrita por Sir James Frazer em **Rameau d'Or**. Ali ele cita numerosos exemplos, não menos característicos do que os do Sr. Meek. Neste último, o pote fabricado expressa, ao mesmo tempo, o

"duplo" da pessoa que o encomendou, sua alma exterior (que ele depositou ali ou, mais exatamente, que ele incorporou ali) e seu símbolo, pois o pote o representa. A bem dizer, nenhuma destas expressões, que estão longe de serem equivalentes, dá conta de uma maneira satisfatória do que está nas mentes dos Gabins. As representações dos primitivos, como se sabe, não se enquadram em conceitos hierarquizados, com fronteiras nitidamente traçadas. É perigoso lhes exigir muita precisão. Eu estaria tentado a comparar esse pote-alma exterior com representações muito difundidas na África ocidental e equatorial, onde estão implicadas dualidades-unidades: os homens-leopardos, os homens-crocodilos, a "alma da floresta" (*bush-soul*) da Srta. Kingsley etc.

Se vivos têm, assim, interesse em se fazer um com um ser ou um objeto que seja sua alma exterior ou seu símbolo (no sentido desta palavra quando se trata dos primitivos), não compreenderemos melhor porque estes, em quase toda parte, acreditam tão necessário dotar seus mortos com um símbolo? Eles já estão incitados pelo desejo de tornar real, tangível, a presença desses seres invisíveis e inapreensíveis, com os quais eles precisam manter boas relações e, se possível, trocar bons ofícios. Esta é a primeira razão de ser dos símbolos de todos os tipos, dos quais os monólitos são uma espécie, que eles colocam sobre as tumbas ou perto delas. Talvez também os mortos __ ou seja, os vivos que atravessaram a passarela e mudaram de lar __ precisem de um duplo, de uma alma exterior, que lhes garanta uma segurança mais durável, uma existência mais bem garantida. Talvez, se seus poderes forem negligenciados, eles se sintam infelizes, descontentes, procurem se vingar daqueles que poderiam e deveriam lhes poupar desse sofrimento. Mesmo que eles não tenham a intenção formal de arruinar, basta que suas

“disposições” não sejam favoráveis para que os vivos sofram[217].

De fato, quando um membro importante do grupo __ por exemplo, um homem adulto ou de idade que tem filhos __ passa desta vida para a outra, os seus julgam muito frequentemente indispensável “representá-lo” por algum objeto durável: lança, bastão, monólito, pedaço de ferro etc., ou seja, dotar seu túmulo com um monumento (no sentido mais amplo da palavra) que seja um símbolo do morto. Recordamos do Maria, muito pobre para erguer sobre o túmulo de seu pai o monólito obrigatório e que vai, no quarto dia após a morte, se desculpar humildemente junto a ele, implorar seu perdão e lhe suplicar que tenha paciência. Esse monólito parece corresponder bem, em alguma medida, para o Maria morto, o que o pote-alma exterior é para o Gabin vivo. Que nessa dualidade-unidade o “duplo” do vivo ou do morto seja, aqui um animal ou uma planta, ali, um bastão, um mastro ou um monólito e, mais adiante, um objeto fabricado, isso não deixa de nos parecer estranho e de difícil concepção. Mas, nós colocamos entre os seres vivos e os objetos inanimados ou produzidos pela mão humana, uma distância que os primitivos não fazem mais ideia do que nossa concepção intelectualizada da natureza em geral. Seu saber é concreto e os princípios mais elementares de nossas classificações lhes são desconhecidos.

*

* *

A íntima participação de um morto com o símbolo que o “representa”, tal como ela é sentida pelos primitivos, ressalta com uma nitidez particular da observação seguinte, recolhida recentemente entre os Cabrais do Togo. Nessa tribo,

os nascimentos gemelares são o sinal de uma graça especial para as famílias e se um dos gêmeos vem a morrer (o que é muito frequente, já que, geralmente, falta leite à mãe), o sobrevivente não deve se separar, enquanto viver, de seu irmão defunto.

Com este objetivo, o morto é representado por um pedaço de madeira grosseira, entalhado em sua parte média de madeira a possibilitar ser segurada pela mão. Esse pedaço de madeira, que varia de tamanho de acordo com as tribos, não deixará mais o sobrevivente. Ele deverá levá-la aos campos, aos passeios, ao mercado... Durante seu trabalho no campo, ele colocará seu irmão cuidadosamente sobre uma grande pedra e ao abrigo dos raios do sol ardente... Jamais o irmão ou a irmã que teve a chance de sobreviver beberá ou comerá sem dar ao defunto, sempre presente, um pouco d'água ou algumas porções de comida...

A alma do defunto é, para essas mentes primitivas, inseparável da alma do sobrevivente, disse o médico que relatou esse fato e eu não tive então desejo de rir quando eu vi um velho da aldeia de Sion vir me consultar segurando delicada e preciosamente, com as duas mãos, o pedaço de madeira grosseira que representava para ele seu irmão, morto há muitos anos atrás. Essa madeira entalhada era polida como marfim e envernizada pelo contato da mão. O homem a segurava bem reta e lá, sobe o teto de palha onde eu recebia meus doentes, esse velho homem ficou por muito tempo, o ar abatido, os olhos fixos, perdido em um sonho e com os lábios ruminando frases

silenciosas... ele acabou, com efeito, por ser diagnosticado com a doença do sono. Deram-lhe sua ficha de recenseamento e ele pensou com tristeza em seu irmão que, para ele, não estava morto... Alguns dias depois, ele voltou para o tratamento e se esqueceu, em seu choque moral, do pedaço de madeira-fetiche e não pôde, assim, "dar o remédio" para seu irmão... Não foi visto mais... O chefe me disse que ele havia enlouquecido subitamente e foi encontrado morto alguns dias após, tendo recusado qualquer alimentação, qualquer socorro, qualquer abrigo... O remorso por ter deixado seu irmão sem tratamento o havia matado.[218]

Para esse velho Cabrais, o pedaço de madeira grosseiramente entalhado, do qual ele não se separa jamais, símbolo de seu irmão, é, efetivamente, seu "duplo". Ele é então seu próprio irmão. Vimos acima outros exemplos de símbolos deste gênero, aos quais são levadas oferendas, são feitos sacrifícios, são dirigidas preces, já que eles são os mortos em pessoa. No caso presente, trata-se de um morto ao qual seu irmão gêmeo sobreviveu. Como muitos outros africanos, os Cabrais acreditam que os gêmeos possuem um único princípio vital e que ele não se divide. Se um deles vem a morrer, o outro não poderá continuar vivo. Para que ele escape da morte, é preciso então fazer com que seu irmão, embora defunto, continue a coexistir com ele. Para este fim, fabrica-se um duplo dele, um substituto. Aos olhos de um europeu, esse símbolo não passa de um pedaço de madeira, ao qual não se deu nem ao trabalho de dar uma aparência, mesmo que distante, semelhante ao morto. Mas, para os Cabrais, ele é seu próprio irmão. Quando ele lhe oferece comida e bebida, é seu irmão que se alimenta. Ele cuida constantemente dele,

ele o protege contra todos os perigos. Um único e mesmo princípio de vida lhes é sempre comum, a ele e ao seu irmão encarnado, por assim dizer, nesse símbolo. Por causa disso, quando o vivo cai doente, um tratamento só terá efeito sobre ele se também for aplicado ao morto, ou seja, ao seu símbolo. Daí, o desespero do velho "sonolento", quando ele percebe que se esqueceu de levar seu "irmão" à consulta com o médico. Ao seu remorso junta-se a certeza de que, já que seu irmão também não foi tratado, ele próprio não poderá se curar.

Outros fatos significativos, observados pelo Dr. e pela Sra. Seligman em várias outras tribos nilóticas do Sudão anglo-egípcio, não permitem duvidar que participações do mesmo gênero sejam ali sentidas e que pedras-símbolos, por exemplo, ali não sejam vistas como seres vivos.

> *Nos exemplos melhor estudados, as pedras de chuva são identificadas com os ancestrais fazedores de chuva e também com as nuvens e com a chuva. Em outros termos, cada pedra é um certo fazedor de chuva e, ao mesmo tempo, a chuva em estado sólido... É certo que, sob o nome de "ancestral" eles entendem também o fazedor de chuva vivo. (Desta forma, para alguns Nubas, nem as pedras e nem o fazedor de chuva devem ser expostos ao sol).*[219]

Um pouco mais além, os mesmos autores falam da "unidade espiritual do fazedor de chuva, da chuva e dos vegetais comestíveis". Entre os Baris,

> *existe um parentesco evidente entre as pedras de chuva e os "espíritos" ancestrais. Há machos e fêmeas e alguns são reconhecidos como sendo tais fazedores de chuva, suas mulheres, seu empregados. Podemos agora dar*

um passo além e afirmar que os fazedores de chuva mortos, a pedras de chuva e as nuvens, são todos uma só coisa.[220]

Entre os Fajela-Baris,

> *uma mesma palavra serve para designar as pedras de chuva e as nuvens. Dizem que essas pedras são pessoas, ou os "espíritos" de pessoas que, durante a estação das chuvas, deixam a terra para viverem no céu sob a forma de nuvens e a chuva é seu suor. No ápice da estação das chuvas, elas se reproduzem e geram outras pedras que, durante a estação seca, se dispersam pela mata, para serem repartidas mais tarde pelos fazedores de chuva... Essas pedras representam, assim, a forma concreta sob a qual os espíritos dos mortos podem sofrer a ação de seus descendentes e as cerimônias onde elas são empregadas parecem, por suas características principais, se alinhar com outras festas e sacrifícios oferecidos aos mortos. A diferença de nome e de poder entre essa pedras provém do fato de que cada uma delas "representa" um certo fazedor de chuva que está morto.*[221]

Aqui, a participação, a consubstancialidade entre o símbolo e o morto que ele representa, dificilmente se separa de uma identidade.

***

Capítulo VI

Os modos de ação simbólicos.

Índice

Os símbolos dos primitivos não se fundamentam, em geral, em

uma relação, percebida ou estabelecida pela mente, entre o símbolo e o que ele representa, mas em uma participação que vai, frequentemente, até à consubstancialidade. Não é uma relação percebida e muito menos uma convenção, que os faz surgirem. O símbolo é sentido como sendo, de alguma maneira, o ser, o próprio objeto que ele representa e "representar" aqui assume o sentido literal de "tornar atualmente presente". Desta natureza dos símbolos dos primitivos logo decorre uma importante consequência no tocante à sua função. Em virtude da participação sentida entre eles, agir sobre o símbolo de um ser ou de um objeto é agir sobre ele próprio. A oportunidade para isso se apresenta a todo instante. Quantas vezes um ser ou um objeto que um primitivo gostaria de atingir ou ter em seu poder está fora de seu alcance! Seja o caso, por exemplo, de um animal que ele precisa absolutamente dominar __ sem a foca, algumas tribos Esquimós estariam arriscadas, no inverno, a não ter comida, nem luz, nem calor, nem roupas __ ou de um fenômeno natural, como a chuva, cuja falta ameaça a própria existência das tribos que vivem de seus rebanhos ou de suas plantações. Como agir sobre a chuva que não pode ou não quer cair quando chega a estação e que a seca faz tudo perecer?

Uma só via de salvação se oferece a eles: uma ação mágica será exercida sobre o símbolo da chuva e o efeito será então obtido como se ela sido exercida sobre a própria chuva. De fato, sob o ponto de vista dos primitivos, não é exato dizer "como se". Esta expressão traduz nosso pensamento, mas trai o deles. Ela não lhes viria à mente. Ela é excluída por toda sua atitude mental. Quando eles operam sobre o símbolo, eles têm o sentimento e a certeza de que sua ação, no mesmo ato, está sendo exercida eficazmente sobre o que ele representa. É sobre esta convicção que repousa uma das

formas de feitiçaria mais difundidas. O feiticeiro consegue um símbolo __ por exemplo, uma efígie __ ou um pertence da pessoa que ele quer arruinar. Ele o submete a malefícios. A vítima __ que geralmente está longe e não duvida de nada __ sucumbirá infalivelmente, pois o tratamento sofrido pelo símbolo a atinge no mesmo tempo. Quase não há sociedade primitiva em que a pessoa sobre a qual um enfeitiçamento deste gênero foi praticado, não se acredite perdida, a menos que a ação nefasta exercida sobre o símbolo seja anulada rapidamente por outra ação inversa, a que se obrigou o feiticeiro a fazer, se ele foi desmascarado e forçado a confessar.

Uma boa parte da magia, seja branca ou negra, consiste em operar desta forma sobre símbolos com a ideia de que se opera, *ipso facto*, sobre o que eles representam. Esse modo de ação nos parece inútil. Os primitivos têm outra opinião. Eles deveriam se dar conta, pensamos, que a experiência lhes mostra o contrário. Mas é impressionante que eles jamais percebem isso. Eles bem que veem que o resultado desejado não é obtido. Mas eles nunca têm dificuldades para explicar esse fracasso e sua confiança permanece intacta. Este é um aspecto da "impermeabilidade à experiência", que possui um laço bem estreito com a orientação mística de suas mentes.

Por outro lado, para eles, em virtude dessa orientação, "todo ser possui uma existência invisível, tanto quanto uma visível" e, além disso, eles sabem que estão rodeados por todos os lados, a qualquer momento, por uma multidão de potências invisíveis, cuja presença pode se fazer sentir no momento em que eles menos esperam. Como enfrentar os perigos dessa situação? De que maneiras estabelecer com elas um contato que permita se assegurar

de suas “disposições”, conciliar seu favor, se for possível ou, pelo menos, impedir sua ação nociva? Problema não menos insolúvel do que o precedente, a menos que se disponha, para os seres invisíveis como para os seres visíveis, de símbolos que os “representem” no sentido literal da palavra. Quem os possui faz com que o que parecia impraticável se torne fácil. Opera-se sobre eles e a ação atingirá no mesmo ato os seres inacessíveis que formam um só com eles. Estes são, por exemplo, os símbolos-pertences dos mortos. A posse da mandíbula inferior ou do crânio de uma pessoa morta assegura sua presença efetiva. Estes são também os monólitos, obras dos vivos, símbolos que servem para o mesmo uso, em tudo satisfazendo uma necessidade presumida dos mortos.

Sobre os outros seres do mundo invisível, com os quais eles podem se relacionar, os primitivos usam dos mesmos meios de ação. Se símbolos desses seres __ por exemplo, os pertences __ se oferecem a eles, eles os utilizam da melhor forma. Caso contrário, eles aprenderam, sem dúvida desde uma época bem recuada, a produzi-los eles mesmos. Prova disso são suas obras-de-arte (algumas civilizações pré-históricas deixaram muitas e admiráveis), suas cerimônias, suas danças, seus cantos, suas fórmulas e inúmeros de seus jogos. Sem falar do prazer estético que eles geralmente encontram nelas, eles acreditam na eficácia das ações simbólicas exercidas assim sobre os “espíritos”, sobre a chuva e o trovão, sobre os “mestres” ou “senhores” das espécies animais e vegetais etc. Este foi também __ e ainda é hoje em dia em algumas sociedades __ o significado dos “ornamentos” com os quais os primitivos dificilmente deixam de cobrir suas armas, seus utensílios, seus objetos sagrados, enfim, quase tudo o que sai de suas mãos com vistas a um fim a ser atingido. Antes de serem ornamentos, eles são

símbolos. Em virtude da participação estabelecida entre eles e os seres que eles representam, agindo sobre os símbolos, age-se sobre os seres.

Assim, os desenhos, gravuras, bordados etc. executados com tanto cuidado pelos Naskapis (nativos do Labrador) sobre a superfície dos objetos que eles sabem fabricar, têm precisamente esta função.

> *A representação, pintada ou simbólica, da planta ou do animal cuja ajuda eles querem se assegurar ou obtiveram, equivale ao próprio animal ou objeto.* (o Sr. Speek dá aqui, desses símbolos, exatamente a definição proposta acima: o símbolo é, em virtude de uma participação íntima, o mesmo que o que ele representa). *Por isso, podemos dizer, grosseiramente, que, na filosofia desses Algonquinos do extremo norte, o símbolo e a imagem correspondem a um poder efetivo que coloca os objetos representados sob o domínio do espírito da pessoa humana, para a satisfação de suas necessidades. Em geral, ele realiza esse trabalho (ornamento, obra-de-arte simbólica) por instigação de sonhos provocados pelo espírito que reside nele (o que se chama de sua "alma"). E este, pelo que dizem, adquire uma nova força, graças à satisfação que ele experimenta ao ver suas sugestões obedecidas.*[222]
>
> *De fato, nessa região há um fundo universal de simbolismo de onde provém os ornamentos e obras-de-arte que preenchem uma função de "ajudantes espirituais".*[223]

E, um pouco mais além:

enfim, esses desenhos são encantamentos. Pelo que acreditam aqueles que os possuem, eles agem como meios que permitem aos seus espíritos se tornarem senhores dos espíritos dos animais que eles caçam.[224]

Pois estes preferem ser mortos por caçadores cujas roupas são ornamentadas com esses desenhos. Isso explica, em boa parte, a vida religiosa dos Naskapis. Soubemos também que as almas dos caçadores também gostam de vê-los vestidos com roupas ornamentadas com desenhos coloridos. E isso explica ainda mais.[225]

Os "jogos de fios" são interpretados da mesma forma. Atribui-se a eles o mesmo significado simbólico e a mesma eficácia.

Todo mundo os joga, em todas as estações, pequenos ou grandes. Os Naskapis nos disseram muito francamente que esse jogo tem por objetivo representar a captura dos animais e que suas manipulações realmente hábeis dos fios reproduzem sua imagem em silhueta.[226]

A caça é uma operação cujas condições místicas são tão essenciais, senão mais, do que as positivas. No primeiro lugar dessas condições místicas se coloca o poder que os símbolos (ornamentos das armas, das roupas dos caçadores etc.) dão aos seus espíritos sobre os espíritos dos animais.

*

* *

Dentre os símbolos que se oferecem aos primitivos, os mais usados parecem ser os símbolos-pertences. Como vimos, a participação entre um ser e seus pertences é sentida como uma consubstancialidade. Surge então a ideia, naturalmente, de aplicar

aqui o princípio *Pars pro toto*. Pouco importa que um ser seja invisível, esteja fora de alcance, a uma grande distância. Se dispusermos de um de seus pertences, a ação exercida sobre o pertence acontecerá sobre o ser ao mesmo tempo.

Consideremos um desses pertences-símbolos __ por exemplo, a pegada deixada no solo por uma pessoa ou um animal __ e vejamos como ele é utilizado na prática. Eis um fato observado recentemente na parte da Nova Guiné que está sob o mandato australiano.

> *Quando uma tribo planeja uma ação contra seus vizinhos, uma pessoa considerada amiga do grupo visado é enviada até lá para enterrar a folha de um certo lírio em uma trilha por onde eles têm o hábito de passar. Esse emissário fica por ali até que um grande número de pessoas tenha passado sobre o lugar abaixo do qual está a folha do lírio, que fica então impregnada com seu* ***ramai****. O emissário a desenterra então e a leva para os seus, que preparam a expedição. De posse assim de uma parte do* ***raroai*** *de suas futuras vítimas, eles esfregam essa folha na ponta de suas lanças. Quando elas forem lançadas sobre os inimigos, o* ***ramai*** *impregnado nelas as guiará e as fará penetrarem nos corpos das pessoas que andaram sobre a folha.*[227]

Durante o combate, esta é levada por uma mulher, na retaguarda.

Não temos um termo que corresponda ao que os nativos chamam de *ramai* e não é fácil fazermos uma ideia exata do que eles entendem por isto. Ao menos não resta dúvida de que é um pertence, pois, ao colocar o pé sobre o solo abaixo do qual uma certa folha

está escondida, as pessoas impregnam essa folha. Bastará então transferir esse *raroai* para a ponta das lanças e ele as conduzirá infalivelmente para os corpos.

Este exemplo tem a dupla vantagem de nos mostrar como se utiliza um símbolo-pertence para atingir o ser que ele representa e nos explicar porque tantos primitivos veem a pegada como um pertence, que participa do ser da mesma forma e tão estreitamente quanto seus pelos, suas unhas, sua saliva, seus excrementos etc. A pessoa ou o animal que caminha deixa no solo a marca de seus pés e para ela deixa passar alguma coisa dele mesmo, que participa dele como faz sua imagem. É isso que esses papuanos chamam de uma parte de seu *raroai*. Por causa disso, quem dispõe da pegada tem a pessoa ou o animal em suas mãos. No caso presente, é impossível aos Papuas conseguirem diretamente a pegada que os colocaria em posse do *raroai* de seus inimigos. Eles recorreram então a um processo engenhoso. O *raroai* que eles querem passará para uma folha enterrada expressamente para isso no lugar por onde os inimigos colocam os pés e essa folha cumprirá em seguida a função de pegada. Isto é, por assim dizer, o símbolo de um símbolo, um símbolo em segundo grau. A ação que ele vai permitir não será menos eficaz.

A própria variedade de formas que assume essa ação simbólica faz ressaltar a ideia de que como todas elas procedem: para paralisar um inimigo ou um animal em sua caminhada, basta ferir sua pegada. Eu só citarei, entre muitos, um pequeno número de exemplos. Em San Cristoval, existe uma forma de magia, *buusuri*, que consiste em cobrir a sola dos pés com cal enfeitiçada e depois colocar os pés, passo a passo, nas pegadas deixadas pelos inimigos, fazendo-os morrer, por causa disso[228]. Nas ilhas Truk,

> *antigamente, os nativos não ousavam caminhar sobre a areia da praia, pois as marcas deixadas pelos seus pés na areia mole podiam facilmente ser empregadas contra eles. Se um feiticeiro percebesse ali as pegadas de uma pessoa que ele odiasse, ele as retiraria da areia, as colocaria em uma concha e as cozinharia com um certo ingrediente. Quando o encanto agisse, os pés e as pernas da vítima inchariam desmesuradamente.*[229]

Por fim, para usar apenas um exemplo da África, entre os Zulus,

> *o feiticeiro faz uma infusão de uma certa planta e mistura a ela um pouco da terra retirada da pegada de uma pessoa que ele pode querer matar. Usando essa mistura como emético, ele vomita tudo no buraco de uma serpente e pronuncia em voz alta o nome dessa pessoa. O efeito desejado __ a morte da vítima __ não tardará a acontecer.*[230]

Terei, mais adiante, a oportunidade de mostrar o papel importante, nessas ações simbólicas, da chamada do nome da pessoa visada. Observemos simplesmente aqui que, de uma maneira paradoxal aos nossos olhos, essas ações são, ao mesmo tempo, mediatas e imediatas. Mediatas porque, não podendo agir diretamente sobre o ser ou o objeto, age-se através de seu pertence. Estando o inimigo ou a caça fora do alcance, fere-se sua pegada. Imediatas, no entanto, porque esse pertence da pessoa ou do animal é o próprio, pois a participação entre o pertence e o próprio é sentida como uma consubstancialidade. Nada melhor do que esse duplo caráter para mostrar o que são os símbolos para os primitivos e o seu uso por eles.

Parece-lhes mesmo natural tratar assim as pegadas como um objeto fabricado; um trenó, por exemplo. A participação é como se fossem verdadeiros pertences e eles as utilizam como tais. Assim, em uma lenda do Kamchatka,

> *a terra, habitada pelas renas, os lobos e as raposas, é o feudo do chefe dos espíritos, que, uma hora é um urso gigante vivendo nas montanhas, no fundo das cavernas e, outra hora, é um anão vestido com peles que percorre a planície em um trenó puxado por raposas... Às vezes matam-se velhas raposas com a pele esfolada; são as marcas dos arreios de Piliahtchouch, o anão. Se forem descobertas sobre a neve as marcas de seu trenó, é preciso golpeá-las com as mãos, pois isso quebra os próprios patins do trenó. Só é preciso então seguir sua pista para encontrar Piliahtchouch chorando sobre os cacos de seu veículo e negociar com ele: tantas raposas ou renas em troca da reparação do trenó.*[231]

Golpeando as marcas deixadas pelo trenó na neve, os Esquimós desta lenda o demoliram. Ação simbólica exatamente igual àquela do papuano que lança uma flecha sobre a pegada de seu inimigo em fuga, ou do australiano que perfura com sua lança a pegada do canguru que lhe escapou.

*

* *

De acordo com a ocasião são usados outros pertences, além das pegadas, quando se vai exercer uma ação simbólica. Não insistirei sobre fatos bem conhecidos, como, por exemplo, os vuduísmos de diversos tipos. Vale a pena, no entanto, considerar um

pouco mais aquele operado sobre uma imagem. A eficácia dessa ação simbólica não se deve, como se poderia acreditar, à semelhança que faz da imagem uma reprodução de seu modelo. A única condição essencial é que uma participação íntima tenha sido estabelecida entre a imagem e o modelo. A semelhança é um detalhe secundário, pouco levada em conta. Frequentemente ela está ausente completamente, sem que o símbolo seja, por causa disso, menos próprio para a ação que se deseja.

Assim, no norte de Queensland, no rio Pennefather,

> *quando um visitante se mostrou particularmente agradável e deixa seus anfitriões para voltar para casa, entalha-se em uma árvore de madeira macia uma efígie dele, com um metro ou um metro e trinta de altura, no lado da árvore voltado para a direção de sua casa. De acordo com o estado dessa árvore __ se ela perde suas folhas, se o vento a derruba etc. __ os nativos sabem em que condições está seu amigo, se ele está são e salvo, bem de saúde etc.*[232]

Esta maneira de proceder é instrutiva. Os nativos desejam saber se nada aconteceu de mau com o visitante amigo que agora está distante deles e não pode lhes fornecer notícias. Eles resolvem isso estabelecendo uma participação entre ele e um símbolo que o "representará", no sentido literal da palavra, que será ele próprio. É uma efígie, uma imagem de sua pessoa. Mas eles não se preocupam em fazê-la semelhante. Eles pouco pensam nisso. A participação procurada é estabelecida não entre a pessoa e sua imagem, mas entre ela e a árvore em cuja casca sua efígie foi entalhada. A função da efígie não é, portanto, reproduzir exatamente os traços do modelo para se identificar com ele. Os nativos consideram essa identificação como realizada, sem levar em conta a semelhança e a efígie, por

mais rudimentar que ela seja, é o símbolo da pessoa que se encontra distante. Como a casca da árvore lhe é substancial e como a imagem está entalhada na casca, de acordo com o estado desta os nativos ficarão informados do que eles desejam saber. A participação não se dá pelos traços da imagem, mas, por assim dizer, através dela. Da mesma forma, em Queensland também, "no rio Bloomfield, num caso (tratava-se de um incesto) onde o culpado, que tinha-se tentado matar com golpes de lança, havia escapado, fez-se dele uma efígie em madeira macia e que foi enterrada"[233]. Sem dúvida com a ideia de que essa madeira não tardaria a apodrecer. Este processo de execução através da efígie, como se sabe, foi quase universal. Ele foi inspirado em toda parte pelo mesmo pensamento.

Se, para exercer uma ação simbólica, pouco se preocupa com a semelhança de uma efígie com o ser que ela representa, é preciso, no entanto, que seja estabelecida entre um e outro a participação íntima que a torna um símbolo utilizável para esse fim. Para conseguirem isso de forma eficaz, os primitivos se servem de um pertence essencial à pessoa. Eles dão seu nome à efígie.

O nome, para eles, é algo bem diferente de um meio cômodo de designar alguém e reconhecê-lo dentre outros, um tipo de etiqueta afixada sobre cada indivíduo, que pode ser arbitrariamente escolhida e, se for preciso, mudada e que lhe permanece exterior, sem nada em comum com sua personalidade íntima. Pelo contrário, o nome real (distinto dos sobrenomes e apelidos de todo tipo) é um pertence no sentido pleno da palavra e é consubstancial, como os outros, a quem o usa. Ele é, portanto, a própria pessoa. Quem toca em um toca no outro. Daí, em inúmeras sociedades, as precauções que o rodeiam; o cuidado em mantê-lo secreto e de designar alguém através de um

nome sem importância ou por uma relação de parentesco; a repugnância em muitos primitivos para responder a pergunta: "Qual é seu nome?". Isto é como se pedir uma mecha de seus cabelos ou um pouco de sua urina, ou seja, é colocar sua sorte nas mãos de alguém.

Sendo assim, dar a um objeto, a uma efígie, semelhante ou não, o nome de alguém, equivale a identificar um ao outro por todo o tempo que ele for usado.

Aos nossos olhos, dar um nome a um objeto não o modifica em nada e uma homonímia arbitrariamente estabelecida não poderia produzir nenhum efeito real. Para os primitivos a coisa é bem diferente. Sendo o nome um pertence essencial, sendo o próprio ser, isso faz com que a homonímia valha por uma identidade.

Entre os Canaques da Nova Caledônia, por exemplo,

> *não há distinção, na mente do nativo, entre a pessoa e seu nome. O nome participa a tal ponto da pessoa que o nome é a própria pessoa. Disso resulta que, quando duas pessoas têm o mesmo nome, elas têm uma identidade que lhes confere direitos iguais. Assim, dois homônimos jamais pronunciam o nome um do outro e nem mesmo pronunciam seu próprio nome. Eles se chamam por um nome especial,* ***devine****, no qual está implícita uma ideia de fraternidade. Nós traduzimos este termo por "homônimo", mas convém lembrar que o nativo não traz em sua mente a similitude dos nomes, mas a identidade das pessoas representadas por nomes iguais...*[234]
>
> *Quem tem o nome de um ascendente usa todos os sobrenomes desse ascendente e ele é o próprio ancestral. Outros descendentes podem ter o mesmo nome e eles serão*

> *identificados com o primeiro nomeado, usarão os mesmos sobrenomes, serão homólogos em todo seu estado civil e em reciprocidade de posição, porque eles participam, através do nome, da mesma pessoa.*[235]

Se esta é a virtude do nome, compreende-se que dar a uma efígie, qualquer que ela seja, o nome de um indivíduo, é fazer dela seu duplo. Assim, operando sobre ela, exerce-se ao mesmo tempo essa ação sobre o indivíduo. Ela se presta, dali por diante, como qualquer outro pertence, à ação simbólica. É por isso que é sempre expressamente especificado que, no momento de operar sobre uma efígie, pronuncie-se em voz alta o nome da pessoa visada.

Assim, na ilha de Moa, no Estreito de Torrès, um feiticeiro, cuja filha havia sido morta acusada de adultério, se vinga dos assassinos.

> *Ele pegou madeira e confeccionou um certo número de imagens humanas, dando a cada uma um nome, sendo a primeira o nome de Maiam (o assassino de sua filha). Ele gastou dias inteiros, com dificuldade, esculpindo a madeira com um pedaço de ferro proveniente de um naufrágio, para dar sua forma a essas* ***wauri****.*[236]

Depois, ele as submeteu a um tratamento mágico complicado, que colocou as pessoas por elas representadas, sem condições de resistir aos guerreiros vindos da ilha vizinha. Os assassinos são massacrados até o último e a vingança de Apus foi completa. Mas ele precisou primeiro identificar cada um dos *wauri* com um deles, dando-lhe seu nome.

> *Fabricavam-se imagens humanas (****wauri****) com pedaços pequenos de madeira e esfregando-os com cera de*

*abelhas, ou então os **wauri** eram inteiramente feitos de cera de abelha. Esses **wauri** serviam para diversos usos mágicos, mas começava-se sempre por chamar um **wauri** pelo nome da pessoa sobre quem se iria operar... Uma outra maneira de matar alguém consistia em pegar a ponta de osso de uma flecha e cravá-la em um **wauri** de cera ao qual se havia dado o nome da pessoa.*[237]

Entre os Lhota Nagas,

existia o costume de fazer uma imagem em palha de um inimigo morador de outra aldeia e, após tê-lo chamado com seu nome, perfurá-lo com um golpe de lança... Acreditava-se possível também enfeitiçar uma pessoa dando seu nome a uma pedra ou a um pedaço de madeira, que era em seguida amaldiçoado.

Além de seu nome habitual, todos ou quase todos os Lhotas possuem outro em segredo, que jamais é revelado a ninguém, exceto aos parentes mais próximos e aos amigos mais íntimos. Se duas pessoas usam o mesmo nome, eles se veem como unidos por um laço particularmente estreito... Da mesma forma, os Lhotas tomam o maior cuidado para que nenhum inimigo tenha acesso aos seus cabelos ou aparas de unhas de suas mãos ou de seus pés.[238]

Este último testemunho não deixa nenhuma dúvida sobre os dois pontos essenciais. Esses Lhota Nagas sentem que seu nome os toca tão perto quanto seus outros pertences, pois eles tomam as mesmas precauções, com medo de que seus inimigos possam fazer uso deles para prejudicá-los. E, por outro lado, o que faz de uma efígie os símbolo, o “representante” de uma pessoa, não é sua semelhança mais ou menos fiel com ela, mas simplesmente por que

ela usa seu nome. Ao conseguir que esta última condição seja preenchida, uma pedra, um pedaço de madeira, que nem mesmo são esboços de imagens, pode preencher esse ofício.

Os primitivos pouco formam conceitos abstratos e é difícil dizer em que medida eles possuem uma ideia geral de imagem. Talvez não reúnam, como nós, em uma mesma noção, uma imagem perfeitamente semelhante, como uma fotografia, um bom desenho, o reflexo de sua própria pessoa na água etc. e as efígies grosseiras com que eles se contentam como símbolos. A fotografia, o reflexo na água etc. não são propriamente o que chamamos de imagens. Elas não tem uma existência verdadeiramente distinta da existência do modelo. Tirar sua fotografia é tirar literalmente uma parte de sua essência, de sua vida. Por outro lado, as efígies rudimentares, os símbolos informes não merecem também o nome de imagens tal como a entendemos. Assim que se deu a elas o nome do ser ou do objeto assim simbolizado, elas se tornaram pertences, sem que se pense em encontrar nelas sua aparência ou sua forma. Nós podemos então continuar a falar em tais casos de imagens e de efígies, mas com a condição de não tomar estes termos em seu sentido habitual e de nos lembrarmos que se trata, na realidade, de símbolos, cuja virtude provém unicamente de sua participação com o ser que eles representam.

Não é o caso aqui de passar em revista os variados usos que os primitivos fazem disso. Lembremos somente que, se eles ocupam um lugar importante no arsenal dos feiticeiros, eles servem também para obter, das potências invisíveis, proteção, socorro e assistência. Por exemplo, sabemos com que devoção a maior parte dos primitivos procura as boas graças de seus mortos e como, para se assegurar disso, eles se dirigem aos seus símbolos, sejam naturais

(crânios, partes do esqueleto, relíquias de todos os tipos), sejam escolhidos ou fabricados por eles mesmos (bastões, lanças, monólitos etc.).

Eis, a título de exemplo, as funções do símbolo do ancestral entre os Canaques da Nova Caledônia:

> *Esse pensamento é o de perpetuar o ancestral e de conservar sua proteção.*
>
> *Designam-se por "retratos" as esculturas que são feitas deles.*
>
> *O dever desse retrato é de velar e de estender sobre os descendentes a benevolência dos antepassados.*
>
> *Colocado no limiar da porta, ele se chama* ***katara*** *__ aquele que olha __ e avisa da chegada de estranhos.*
>
> *Colocado na cumeeira... ele é o ancestral que domina todo o conjunto da casa. Por causa de sua virtude, a mesma figura é levada para os campos, para toda parte onde o olhar do ancestral pode ser favorável. E é certamente esse pensamento que incita hoje em dia o Canaque a povoar os cemitérios modernos com essas mesmas esculturas.*
>
> *Todo o alto da casa participa, dali por diante, das virtudes da escultura e é, em alguma medida, sagrado.*
>
> *Esse ancestral esculpido, através das gerações, logo se torna anônimo, mas ele permanece membro da coletividade, um orgulho dela. Na morte, ele é considerado como participando da dor geral...*
>
> *A escultura Canaque nasce então de uma ideia de comemoração e de propiciação familiar. Ela representa a assistência dos ancestrais deuses, mas sem a ideia precisa*

de sagrado, o que a distingue nitidamente dos postes e mastros fincados nas proximidades da casa e que reúnem as virtudes eficientes desses ancestrais.[239]

Estas últimas palavras tornam sensível a complexidade dos sentimentos e das representações que envolvem esses símbolos. O próprio Canaque, é óbvio, jamais refletiu sobre isso e não tem uma consciência clara do assunto. Ele não precisa de palavras para expressá-los. Mas ele os traduz no que chamamos de suas obras-de-arte, em seus mitos e por seu comportamento, seja em sua vida cotidiana, seja nas circunstâncias excepcionais (nascimentos, mortes, cerimônias etc.). Para discernir suas nuances, para separar o máximo que se possa o que eles sentem e pensam confusamente com relação aos símbolos, é preciso primeiro dominar totalmente sua língua, ter vivido perto deles ou, melhor dizendo, com eles, durante longos anos e ter ganhado sua confiança, ter entrado, enfim, em seus hábitos mentais a ponto de tê-los adotado, sem, no entanto, renunciar aos seus próprios. Um observador desta qualidade rara sabe nos colocar de sobreaviso contra as definições muito simples e as generalizações rápidas. Assim, o retrato do ancestral, colocado na cumeeira da casa, é seu símbolo. Os postes e mastros, fincados nas proximidades da casa, também são símbolos dos ancestrais. No entanto, para o Canaque, alimentado pelos mitos e lendas de sua tribo, estes não falam a mesma linguagem que o primeiro. Ele não lhes atribui as mesmas virtudes e ele não experimenta, ao vê-los, as mesmas emoções.

*

* *

Outra forma de ação simbólica, muito frequente entre os

primitivos, consiste, para obter um resultado desejado, em transferir ou comunicar uma qualidade que possui o ser o objeto que serve de símbolo. Por exemplo, para que uma plantação seja fértil e produza uma colheita abundante, faz-se com ela seja cultivada por uma mulher fértil. Possuindo esta qualidade, essa mulher tem o poder de "representá-la", ou seja, de assegurar sua presença. Ela é, assim, seu veículo, o "símbolo", no sentido pleno da palavra, que implica, sob o ponto de vista dos primitivos, em uma participação essencial. Não que eles concebam arbitrariamente essa qualidade, como nós fazemos. Eles têm o sentimento, mais do que a ideia, de que nessa mulher reside um poder de fazer gerar e de produzir. Por consequência, emana dela uma influência fecundante. O campo cultivado por suas mãos, onde ela terá passado dias a trabalhar, participará de sua fecundidade. Ele será, portanto, fértil.

Da mesma forma, para que os tubérculos de inhame se tornem grandes e redondos, como se deseja, enterram-se na plantação pedras desta forma, grandes e redondas. Próximos delas, os tubérculos participarão dessas qualidades, que as pedras são os veículos e os símbolos, como a mulher o é da fecundidade. Produzir assim o semelhante através do semelhante __ *similia, similibus* __ é o princípio de inumeráveis ações simbólicas __ ritos, costumes, processos __ que são reunidos pela expressão magia simpática ou imitativa. Sir James Frazer, em **Rameau d'Or**, forneceu deste fenômeno a descrição mais precisa, mais ampla e mais ricamente documentada que se possa imaginar.

De onde vem o fato de que, para vencer em certos empreendimentos, tantos primitivos acreditem ser necessário recorrer a esta magia? Por exemplo, quando eles desflorestaram, destocaram, prepararam a terra, semearam, arrancaram as ervas

daninhas, providenciaram os ramos para os tutores, se forem necessários, defenderam a plantação contra os animais e os pássaros pilhadores etc. quando eles tomaram, enfim, todas as precauções e todos os cuidados que a experiência ensinou aos seus predecessores, eles já não asseguraram, o máximo possível, a próxima colheita? Eles acreditam que não. Em nenhum lugar eles se convencem disso. Em sua mais recente obra, o Dr. Malinowski nos mostra os nativos da ilhas Trobriand, excelentes cultivadores, convencidos de que, sem a magia, nem sua habilidade, nem seu trabalho assíduo terão sua recompensa. Desde o primeiro dia da estação e até mesmo antes, até o último e mesmo após, as operações mágicas (ações simbólicas, em sua maior parte) não lhes parecem menos indispensáveis do que as do cultivo.

A bem dizer, os nativos das Trobriand não são propriamente primitivos. Mas o que o Dr. Malinowski descreveu e analisou entre eles é encontrado, pelo menos o essencial, em inúmeras sociedades, sejam mais primitivas ou menos primitivas do que a sua. Em graus diversos, o apelo à magia é universal.

O fato é explicado, como se sabe, pela orientação mística dessas mentes. O sucesso ou o fracasso dos empreendimentos __ sobretudo quando, como nas plantações, ele permanece incerto até o último dia __ lhes parece depender de potências invisíveis, cuja intervenção pode, em cada instante, vir a modificar o curso regular das coisas. É preciso então, com toda certeza, se assegurar pelo menos sua neutralidade e, se possível, seu favor e sua ajuda ativa. Daí, a importância atribuída à magia. Ao lado da técnica agrícola __ ou melhor, constantemente mesclada com a ela __ uma técnica mágica teve que se desenvolver. Não vamos considerá-la aqui em seu conjunto, mas somente enquanto ela é composta por ações

simbólicas, como nos exemplos citados há pouco. Para explicar bem o que faz a eficácia no pensamento dos primitivos e sua confiança na máxima *similia similibus*, precisaremos recuar um pouco mais e analisar um de seus hábitos mentais mais característicos e mais singulares aos nossos olhos.

Exceto no caso dos milagres, ninguém admite, em nossas sociedades, que as leis da natureza possam se desmentir; que uma mesma causa, nas mesmas condições, uma hora seja seguida de um dado efeito e, outra hora, não o seja. Se colocarmos no fogo vários pedaços de um bloco de ferro, ninguém acreditará que um deles vai permanecer frio e manter sua cor, enquanto os outros se aquecem, ficam vermelhos e depois brancos. Se administrarmos a vários indivíduos a mesma dose mortal de um veneno e um deles saiu ileso, imaginaremos que, ou ele não engoliu o veneno ou que, através de um contraveneno ou de alguma outra maneira, ele soube se livrar de sua ação.

No entanto, os primitivos não sentem essa necessidade, que nos parece tão evidente, de não haver exceção. Sem dúvida que, na prática cotidiana, eles se guiam, como nós, pelas sequências regulares dos fenômenos e suas técnicas provam isso. Mas, nem por isso eles acreditam menos que, em dadas circunstâncias, uma causa pode não produzir seu efeito. Em um ordálio, o veneno matará ou não matará, de acordo com o fato de que quem o bebe seja culpado ou inocente. O resultado da prova não depende das condições fisiológicas, mas do que desejará o veneno. É ele quem decide (como o "doutor" mandou expressamente que ele o fizesse) após ter procurado em todos os recantos do corpo o princípio maligno que está alojado ali, se for realmente um caso de feitiçaria. Até então, o resultado do ordálio, ou seja, o efeito do veneno, fica suspenso. Se a

morte vai acontecer ou não, é a investigação conduzida pelo veneno quem vai decidir.

Na mente dos nativos, este, embora infalível, não implica em inteligência e nem em personalidade. Concepção e processo que julgamos tão absurdos quanto são naturais para eles. Sem dúvida porque estamos colocados no plano da experiência positiva, enquanto para eles o objetivo do ordálio, seu funcionamento, sua eficácia, estão no plano da experiência mística. Vemos a que ponto esta está intimamente mesclada com a outra e que confiança ela lhes inspira.

O ordálio não é, longe disso, a única ocasião em que os primitivos admitem, sem dificuldade, que um tipo de escolha determina se, dada uma causa, seu efeito acontecerá ou não. Eles representam, em todos esses casos, poderíamos dizer, a causalidade como *dirigida*.

Assim, entre os Xhosas (África austral), um feiticeiro que quer matar um inimigo, coloca veneno na cerveja que ele vai beber.

> *A pessoa que deve ser eliminada está, talvez, em vias de beber essa cerveja com outras. Mas esse ingrediente só entra na boca dela, porque, quando o feiticeiro o introduziu no líquido, ele ao mesmo tempo pronunciou seu nome. A nenhuma outra pessoa o veneno fará mal; ele não estava destinado a elas.*[240]

O feiticeiro poderia ter feito perecer sua vítima de outra forma. Dizer, por exemplo, a um crocodilo: “Você pegará esta pessoa quando ela vier à beira d’água e nenhuma outra”. O veneno executa a ordem como faria o animal. Os Azandes (Congo belga) atribuem o mesmo discernimento aos instrumentos que servem para a adivinhação. “Esses objetos informam o adivinho sobre tudo, lhe

mostrando coisas escondidas. O adivinho lhes dirige a palavra, lhes expõe o objetivo de suas pesquisas e eles lhe respondem revelando a verdade...”[241] Entre esses mesmos Azandes, o “doutor” dá suas instruções ao veneno da prova, no momento em que ele faz um frango tomá-lo: “Veneno-oráculo, mate o frango!” (Se o acusado for culpado). A mesma ordem é dada à contraprova[242]. Ele lhe faz suas recomendações. “Você, bebida, que eu estou prestes a preparar, preste bem atenção! Diga-me sempre a verdade! Não deixe ninguém me prejudicar através da feitiçaria e que eu desmascare todos os feiticeiros!” O Dr. Evans-Pritchard também constatou os mesmos “casos de escolhas” que o Magr. Lagae. Durante a noite, os feiticeiros vem e espalham o “remédio” na soleira de uma cabana. Quando o dono sai, de manhazinha, o remédio logo se apodera dele, mas somente se ele for a pessoa cujo nome foi pronunciado durante a fórmula de enfeitiçamento. E também,

> *Um feiticeiro... derrama sua poção no caminho e lhe fala, mencionando o nome da pessoa que ele quer matar. Feito isso, ele se vira e volta para casa. Por mais numerosas que sejam as pessoa que passem pelo caminho, a poção não lhes fará nada. Somente a pessoa cujo nome o feiticeiro lhe forneceu, quando caminhar por ali, será atacada por ela...*[243]

O efeito, mortal ou não, do veneno, depende, portanto, unicamente das instruções que o “doutor” lhe dá. O Sr. Evans-Pritchard protestou um dia contra o costume de alimentar pessoas com os frangos que tinham morrido por causa do veneno. “Que mal isso pode fazer? Pois não lhe prescreveram nada.”, lhe responderam. E, até mesmo:

> *Um dia eu perguntei a um Zande se não se poderia*

colocar um pouco de veneno na cerveja bebida por uma pessoa e assim se desfazer facilmente de um inimigo. "Isso não o mataria, a menos que você tenha ordenado isso ao veneno", ele me respondeu.[244]

O Sr. Evans-Pritchard observa com razão que se trata aqui de uma ação mística.

> *É certo que os Azandes não veem a reação dos frangos ao* ***benge*** *e nem a ação do* ***benge*** *sobre os frangos, como um processo natural, ou seja, condicionado unicamente por causas físicas... De fato, podemos nos perguntar se eles têm uma noção, mesmo aproximada, do que nós entendemos quando falamos de causas físicas.*[245]

Em Mayombe, "o *nganga* coloca encantos mágicos, plantas etc. na terra, nos cruzamentos de caminhos, para envenenar alguém. A pessoa que ele quer e para quem ele enterrou o veneno, vem, caminha por cima e cai doente"[246]. Os outros passantes continuam imunes. Em um caso de feitiçaria, na Costa do Marfim, julgado em agosto de 1921, o acusado (um "feiticeiro") explica ele mesmo como ele fez. Ele forneceu o veneno.

> *É um veneno obtido ao se queimar folhas de várias árvores... É empregado de duas maneiras: colocando no caminho daquele que se quer matar ou esfregando a barriga da mulher com quem ele tem relações. Feito isso, o veneno só mata aquele cujo nome foi evocado ao aplicá-lo.*[247]

Fatos semelhantes foram constatados em outros lugares fora da África. Eu só citarei um. Entre os Nagas,

> *se alguém que não se conhece pôs maldosamente*

fogo em um celeiro, o sacerdote da aldeia coloca os grãos queimados desta forma em cada uma das fontes e rogará para que o incendiário morra se beber daquela água. Ou então, uma pessoa que teve um búfalo seu morto, colocará um pedaço de sua carne em cada fonte, pronunciando a mesma prece, após ter previamente prevenido os anciões de sua intenção.[248]

Esses primitivos conhecem, portanto, pelo menos grosso modo, os efeitos do veneno sobre quem o toma. Mas eles acreditam possível suspendê-lo à vontade, ou seja, fazer com que, devidamente estimulado, o veneno só aja sobre uma única pessoa que o tome, sobre aquela que lhe foi expressamente designado. Essa mistura de determinismo e de escolha nos parece envolver uma contradição. Nós a rejeitamos como que instintivamente. Aos olhos dos primitivos, ela não comporta nada de chocante. Esta é uma consequência imediata da orientação mística de suas mentes. Como, para eles, a experiência mística não tem menos valor do que a outra, a sobrenatureza, embora sentida como distinta da natureza, não está separada dela e não constitui um mundo à parte. Reciprocamente, a natureza não exclui a sobrenatureza. Enfim, nada é rejeitado antecipadamente como impossível ou contraditório. Este é um dos pontos em que explode o contraste entre a mentalidade dita primitiva e aquela que se sente coagida para sempre se conformar às exigências da lógica, bem como aos dados da experiência controlada. Por causa disso, enquanto nossa prática, nossas técnicas, se fundamentam na concepção racional de um mundo intelectualizado, as dos primitivos refletem a impressão provocada em suas mentes pela realidade com que eles se sentem rodeados. Ela compreende, ao mesmo tempo, o mundo visível e o invisível. A

regularidade das sequências dos fenômenos não exclui a intervenção de potências sobrenaturais, que podem a qualquer instante, modificá-la ou desmenti-la.

Assim se explica que, na prática, os primitivos recorrem tão frequentemente a ações simbólicas tão evidentemente inúteis, aos nossos olhos, que nos perguntamos como eles podem acreditar em sua eficácia. É extremamente difícil para nós, para não dizer impossível, nos darmos conta do que está em sua mente, quando, por exemplo, eles pensam que, enterrando em suas plantações pedras do tamanho e redondeza dos tubérculos que eles desejam recolher, elas "ensinarão" (de acordo com a expressão relatada pelo Sr. Landtman) aos tubérculos a se tornarem, com efeito, grandes e redondos como desejados. Já Codrington tinha assinalado esse costume nas ilhas Banks.

> *Nunca se forma uma plantação sem enterrar pedras no terreno para assegurar uma colheita. Um pedaço de coral gasto pela água da praia frequentemente se parece de maneira impressionante com uma fruta-pão. Um nativo que encontra uma delas aproveita sua virtude colocando-a na raiz de uma dessas árvores. Se a colheita for boa, isto é prova de que a pedra estava em relações com um espírito favorável à árvore da fruta-pão* (interpretação animista própria de Codrington). *O feliz proprietário dessa pedra consentia então, mediante uma remuneração, em deixar que pedras menos nitidamente caracterizadas pertencentes a outros, fossem colocadas junto à sua até que o mana desta fosse transmitido às outras.*[249]

Na Nova Guiné inglesa e na antiga Nova Guiné alemã, frequentemente se constatou o mesmo costume. Na ilha Kiwai, os

nativos enterram pedras nas plantações que “ensinam” os tubérculos a crescer como convém. Entre os Bakauas, no momento da semeadura,

> *após ter invocado os ancestrais e solicitado sua assistência, o dono de uma plantação enterra ali pedras mágicas. Ele as recebeu de herança de seus pais. São reproduções em pedra de tubérculos de inhame. Após a colheita, elas são desenterradas e colocadas em novas plantações... A pedra permanece ali até a colheita e deve ter como efeito tornar os frutos grandes e pesados.*[250]

Na mesma tribo, observou-se a maldade de recorrer a uma ação simbólica deste gênero para impedir os tubérculos de crescerem bem. Ela atinge seu objetivo ao provocar uma participação por contato. Um mágico quer arruinar a colheita de seu vizinho.

> *Ele emprega uma pedra que se parece com uma fruta podre. Ela fará com que a planta tenha muitas folhas, mas pouco ou nenhum fruto. Ele enterra uma pedra redonda com uma grande mancha, então a planta terá um caule alto, mas o fruto será minúsculo... ou uma grande pedra com dois pequenos buracos iguais aqueles provocados por insetos que roem os verdadeiros tubérculos etc.*[251]

Em Guadalcanal,

> *várias pessoas possuem pedras cuja forma lembra a dos inhames ou dos carás. Elas são enterradas em suas hortas para fazer crescer as colheitas. Algumas dessas pedras, dizem, são pedaços de* ***vi’ona*** *(espíritos de serpentes) petrificados. Acredita-se que as outras foram encantadas há muito tempo por poderosos sacerdotes de*

***vi'ona**, cuja magia está perdida hoje em dia.*[252]

Por fim, o Sr. Leenhardt nos diz também que, na Nova Caledônia, ele viu pedras serem empregadas para este fim.

> *Fazem com que elas fiquem o máximo possível parecidas com aquelas que elas devem ajudar a produzir... As pedras-inhames raramente têm a forma perfeita de inhame. Elas são esfregadas nas rochas para apresentarem uma ponta parecida com a extremidade por onde germina o tubérculo...*
>
> *Mas o valor de uma pedra mágica depende menos da fidelidade da representação do que de suas origens, da maneira como ela foi revelada e da tradição de que ela pode ter o benefício.*[253]

Estes poucos fatos, aos quais seria fácil acrescentar muitos outros semelhantes, ilustram o processo mental que gera a "participação dirigida". As pedras-símbolos, enterradas na plantação, comunicarão aos tubérculos sua qualidades de tamanho e redondeza. Como essa participação se realiza? O nativo não se pergunta. Certamente que ele não a concebe como resultante de um encadeamento de causas e efeitos. Não se trata, para ele, de uma causalidade física, cuja ideia é sempre vaga em sua mente, se mesmo ele a possui.

Porém, é precisamente essa atitude mental, indiferente às condições física, que lhe permite ver a participação como limitada ao que ele deseja que ela seja. Ele ficaria surpreso, chocado, assustado, se seus tubérculos, uma vez colhidos, se revelassem duros quanto as pedras, impróprios como elas para a cocção, incapazes como elas de servir de alimentos? Quando ele enterra suas pedras, ele conta que uma participação vai se estabelecer entre elas e os

inhames. Mas ele não duvida que elas vão lhes conferir as qualidades que ele deseja para eles e somente estas. A participação que sua ação simbólica realiza é, assim, limitada e *dirigida*.

Sobre o que se fundamenta sua confiança nessa ação simbólica tão ingenuamente circunscrita? Primeiramente, por mais singular que isso possa parecer, sobre a experiência. Esta, como vimos acima, dificilmente se separa nele das crenças tradicionais. Ele sempre ouviu dizer que, se os tubérculos crescem e se arredondam, é porque eles crescem nas proximidades das pedras sagradas. Ele vê, com efeito, cada ano, com esse contato, que eles amadurecem e prosperam. Às vezes, é verdade, eles ficam pequenos e raquíticos. Mas foi então porque outra influência, mais forte e funesta, agiu sobre eles. Um tabu importante foi violado, um vizinho invejoso jogou um mau-olhado na plantação… Jamais os "doutores" terão dificuldade para dar uma razão satisfatória para explicar como, apesar da presença das pedras, a colheita só podia ser ruim.

Em segundo lugar __ e esta é a consideração decisiva __ a ação simbólica que visa realizar uma participação limitada procede da mesma atitude mental que constatamos nos primitivos a propósito da causalidade dirigida, ou seja, da mistura em sua mente da fluidez da sobrenatureza com a ordem regular da natureza. O veneno colocado na cerveja bebida por todos não mata todos os bebedores, apenas a vítima designada para ele. Da mesma forma, as pedras enterradas na plantação comunicarão aos tubérculos apenas seu tamanho e redondeza e nenhuma outra qualidade. De sorte que, a ação simbólica atinge seu objetivo no mundo da experiência física, sem que haja preocupação em saber se ela é compatível com suas leis. Não é somente delas que depende a produção ou não dos efeitos.

A pessoa que age sobre a natureza através de símbolos, ou seja, de participações dirigidas, é também a pessoa que acredita no valor da experiência mística e nas intervenções das potências sobrenaturais no curso dos eventos. A experiência mística dos primitivos se liga, ao mesmo tempo, à natureza de seus símbolos e ao uso que eles fazem deles na prática. Este conjunto tem sua razão última na orientação de sua mente, que se manifesta pela categoria afetiva do sobrenatural.

*

* *

Realizar uma certa participação, com exclusão de qualquer outra, através de um símbolo, veículo ou representante da qualidade que se quer comunicar, equivale a uma transferência dessa qualidade. Em outros termos, estabelecer essa participação é produzir o semelhante através do semelhante. *Similia similibus*, nós vimos acima, é um esquema de ação de uso constante pelos primitivos, em particular em sua magia simpática. A mulher fecunda, por exemplo, é um símbolo da fecundidade. Sua presença, seu contato, farão o jardim ou a plantação participar dessa qualidade. Pela mesma razão, não se deixará que uma mulher estéril os cultive. Em Uganda, "uma mulher estéril, em geral, é devolvida por seu marido, porque ela impede sua horta de produzir frutos"[254]. "Uma mulher estéril traz prejuízo a uma horta; ela não dará frutos, enquanto que o trabalho de uma mulher fecunda produzirá em abundância"[255]. Entre os Bhantus (tribo criminosa da Índia), "uma mulher estéril é sempre considerada como agente de má influência"[256].

Em Bornéo, nas tribos pagãs,

as mulheres desempenham o principal papel nas cerimônias e nos trabalhos relativos ao cultivo do arroz. Apela-se aos homens apenas para desmatar e ajudar em algumas operações finais. São as mulheres que escolhem e conservam as sementes... Parece que se sente nelas uma afinidade natural com os grãos, que elas dizem que estão em estado de gravidez. Às vezes as mulheres vão passar a noite nos campos de arroz, por ocasião da brotação. Sua ideia é, provavelmente, aumentar sua própria fertilidade ou a do arrozal, mas elas são muito reticentes sobre isso.[257]

Em Nias,

uma palmeira de vinho plantada por uma mulher dá mais seiva do que se ela tivesse sido plantada por um homem. Que a pessoa que planta tem uma influência sobre a prosperidade do vegetal ressalta também do fato de que o insular de Nias só planta arroz quando ele está inteiramente saciado, porque, em caso contrário, ele acredita, as espigas ficariam vazias... Os Bataks têm uma crença semelhante. Sua pimenta é semeada por pessoas particularmente violentas e coléricas, para que sua pimenta se torne igualmente ardida e picante.[258]

Na Nova Caledônia, "levam-se dentes de mulheres velhas para as plantações de inhames. Isto é um encanto para obter uma boa colheita e, com a mesma intenção, espetam-se ali seus crânios na ponta de uma vara"[259].

As mesmas ações simbólicas são vistas na África. Entre os Ewes, do Togo,

uma mulher grávida carrega na cabeça um saquinho.

Ele contém pedaços de inhame, de mandioca, de milho, de bananas etc. e também a pedra que as mulheres usam para moer o milho... Todas estas coisas estão ali para lembrar que, da mesma forma que a mulher carrega seu fruto, o que ela cultivou em sua plantação também deve dar o seu. No Togo, cabe à mulher o principal trabalho nas plantações.[260]

Para usar apenas um exemplo na América do Sul, entre os Jibaros,

> *admite-se que exista uma conexão estreita entre a mulher e os produtos da terra que ela cultiva, precisamente como se acredita que ela exerce uma influência particular sobre os animais domésticos que ela cuida. Isto é verdade particularmente para as mulheres casadas. Quando um Jibaro se casa e vai formar uma família, cultivar novas plantações, criar porcos, aves, cães de caça, ele começa por celebrar uma festa especial para sua jovem esposa. Essa festa, de uma maneira misteriosa, lhe propicia o poder de cumprir com as suas novas obrigações... Se não se conhece bem o significado geral dessa festa, é impossível compreender bem as ideias dos Jibaros no tocante à agricultura.*[261]
>
> *Da mesma forma que a divindade Terra, entre os Jibaros, é vista como uma mulher, sempre se imagina que as mulheres exercem uma influência especial, misteriosa, sobre o crescimento das plantas cultivadas.*[262]

Temos, é verdade, um testemunho contrário de um excelente observador. “Entre os Ashluslays e entre os Chorotis, são os homens

apenas que cultivam os campos. As semeaduras e as colheitas são feitas conjuntamente pelos homens e pelas mulheres"[263]. Mas eu não conheço nenhum outro exemplo. Em quase toda parte o trabalho nas hortas e nas plantações recai sobre as mulheres, pela razão de que elas engravidam. São elas, portanto, que devem ser colocadas em contato íntimo e frequente com a terra e os vegetais, para que sua fecundidade se comunique a eles. O Pe. Gumila, indignado, repreendeu os nativos por deixarem suas mulheres trabalhar sob um sol ardente, enquanto eles próprios repousavam na sombra. Eles lhe responderam calmamente que ele não entendia de nada; só as mulheres fecundas podiam assegurar a fertilidade das hortas e das plantações[264]. Por fim, os Papuas da ilha Kiwai traduzem esta ideia em ato da maneira mais realista. Para tornar férteis suas hortas, para que seus coqueiros deem belos frutos e em abundância, eles usam, em suas operações mágicas, líquidos provenientes dos órgãos genitais de suas mulheres ou objetos impregnados com esses líquidos[265].

Deixemos a magia agrária, cujo tesouro seria inesgotável. Inúmeras outras ações simbólicas, com vistas a transmitir ou comunicar certas qualidades, procedem da mesma forma. Elas estabelecem uma participação dirigida, ou seja, limitada a esta única qualidade. Eis alguns exemplos, retirados das regiões mais diversas, para esclarecer a universalidade desse método dos primitivos.

Seja para se propiciar uma qualidade possuída em alto grau por um animal e que se tem o mais vivo desejo em adquirir.

> *De todos os seres vivos, os falcões são aqueles que matam sua presa da forma mais infalível. É por isso que, quando os pais querem que seu filho se torne um grande caçador, eles costuram nas roupas do rapaz a cabeça ou as*

patas de um falcão e ele adquirirá, assim, as qualidades do pássaro.[266]

Frequentemente a participação se realiza através de um tipo de comunhão, comendo ou bebendo. Assim, na região de Vancouver, "fazem as mulheres estéreis beber uma decocção de ninhos de vespas ou de moscas, já que estes dois insetos geram uma multidão de filhotes"[267]. No sudeste da Austrália, "o negro, ao comer a gordura de uma pessoa, pensa que adquire sua força... Geralmente se acredita que, quando duas coisas são associadas, todo poder mágico que uma possui se comunica para a outra"[268]. Associadas, ou seja, colocadas em contato de maneiras que uma participe da outra e, no caso citado por Howitt, a participação é limitada e dirigida. Na América do Sul, entre os Kobeuas,

> *há um pequeno falcão de bico vermelho que gosta das plantações e cuja visão, dizem, é tão aguda que ele pode, de uma grande altura, perceber um verme no solo. Quando um Kobeua captura um desses pássaros, ele lhe enfia um espinho em seus olhos e espirra o líquido nos seus, para que sua própria visão se torne mais aguda na caça.*[269]

Na África equatorial, no alto Ogooué,

> *o antílope **osibi**, explica um chefe Bamba, só pasta durante a noite. Durante o dia, ele dorme ou rumina, sem mudar de lugar. Esse hábito levou os nativos a fazê-lo símbolo da estabilidade. Eles acreditam que todos aqueles que comerem sua carne em comum, por ocasião da inauguração de uma nova aldeia, não a deixarão para morar em outro lugar.*[270]

Da mesma forma, na península malaia, um chefe impedirá seu

jovem filho de comer cervo, com medo que ele se torne medroso, como este animal. Das qualidades do antílope, o africano só considera a "estabilidade". Das qualidades do cervo, o malaio só percebe a timidez. Ao se alimentarem com sua carne, são estas qualidades e somente elas que se adquirirá. Crenças bastante interessantes, já que a mentalidade primitiva, em geral, é pouco dada à abstração. No entanto, esta maneira de assimilar uma só das qualidades de um ser, através de uma participação limitada, implica evidentemente que os primitivos a separaram das outras em suas mentes.

Mas essa abstração não é de caráter lógico. Ela não leva à definição de um conceito. Ela quase que só se expressa, salvo exceção, na linguagem, mas, comumente, através da ação simbólica que realiza a participação desejada. Ela está, assim, compreendida em um complexo onde os elementos afetivos dominam. Reconhece-se aqui a maneira abstrata própria da mentalidade primitiva. Comparada com a nossa, ela parece não deixar o plano do concreto. Não é desta forma que se pode compreender o processo mental donde procede uma prática como a seguinte?

> *A cabeça de uma pessoa de valor era destacada do tronco antes que o cadáver ficasse inteiramente decomposto e pendurada, de maneiras a escorrer o líquido sobre uma porção de cal preparada para este fim. Acredita-se que o cérebro é o centro da sabedoria e a cal a absorve na medida em que os miolos se decompõem. Aplica-se então essa cal na testa dos vivos, de maneiras que eles ficam impregnados com a sabedoria da pessoa cujos miolos escorreram sobre a cal.*[271]

Outro exemplo deste tipo de abstração implicada em um ato. O

efeito desejado não é a transferência de uma qualidade, mas um estado. Trata-se de fazer com que, através de uma participação, uma passagem permaneça fechada.

> *Contaram-me o caso de uma mulher invejosa que, aconselhada por um "doutor" versado nos mistérios do sexo feminino, escondeu nas roupas um conjunto de cadeados e depois foi se sentar na porta de sua rival, que estava em trabalho de parto. Sem ser vista, ela trancou todos os cadeados. Ela tinha antes roubado um colete velho de sua rival e o enrolado tão bem que fez uma espécie de bola. Para maior eficácia, ela mantinha os dedos de uma de suas mãos estreitamente serrados pela outra e ficou sentada, com as pernas cruzadas, exatamente como fez outrora Juno Lucina, resolvida a impedir Hércules de nascer.*[272]

Essa mulher, devorada pela inveja, quer que os órgãos genitais da parturiente não deixem a criança sair. Ela os fecha então, simbolicamente, fechando e serrando tudo o que pudesse se encontrar aberto nas proximidades. A oclusão se comunicará então a esses órgãos. A inveja, conforme a crença bem difundida entre os primitivos, desempenha o papel de uma força enfeitiçante e o ardente desejo de arruinar acrescenta muito à eficácia dessa ação simbólica.

Eu terminarei relatando duas observações recolhidas na Indonésia, onde ressalta com evidência a abstração característica implicada nesse tipo de ação.

> *Em Bas-Mori e entre os Bare'e Toradja's, pegam-se os ossos de uma galinha que morreu em seu ninho e eles são levados sempre consigo quando se está em viagem.*

Graças à virtude desses ossos, a pessoa que os carrega escapará de todas as causas de morte enquanto a viagem durar. Ela até poderá ficar doente e ausente por muito tempo, mas só morrerá quando chegar em casa.[273]

Em Célebes também, no centro da ilha,

quando um homem quer a mulher de outro homem, ele pega um pelo do bigode de um gato e o pelo do bigode de um rato. Ele os pica em pedaços bem pequenos e os mistura com o arroz que o casal vai comer. Acontecerão discussões tão violentas entre os esposos que eles acabarão se separando e então o instigador desse mal poderá pedir a mão da mulher.[274]

***

Capítulo VII

A prefiguração simbólica.

Índice

Frequentemente, entre os primitivos, uma ação simbólica tem por objetivo que um evento desejado aconteça. Ela consiste então em "prefigurá-lo". Realizado, por assim dizer, antecipadamente e como encenação, ele o será também de fato. O símbolo terá a virtude de tornar efetivamente real o que ele "representa". Como as ações simbólicas estudadas acima, estas devem sua eficácia à participação em que o princípio *similia similibus* é o esquema geral. Mas, deixemos primeiramente os fatos falarem.

Em uma tribo do sul da Índia,

pequenas estátuas de madeira esculpida, masculinas

e femininas, sem roupas, são fabricadas em Tirupati para serem vendidas aos hindus. Os que não têm filhos celebram com essas estátuas a cerimônia da perfuração das orelhas, acreditando que, por consequência, uma posteridade lhes será dada. Ou então, se há em uma família rapazes e moças ainda solteiros, os pais celebram a cerimônia do casamento entre duas bonecas, com a esperança de que seus filhos não tardem a fazer o mesmo. Vestem-se as bonecas, colocam-se jóias nelas e a cerimônia de um casamento verdadeiro se desenrola inteira. Há pessoas que, com um casamento de bonecas, gastam o mesmo que com um de verdade.[275]

No pensamento desses hindus, a prefiguração do evento feliz tem por efeito levá-lo a acontecer.

O Pe. Heinrich Meyer observou muitas vezes essa crença na virtude da ação simbólica através da prefiguração, nos nativos da Nova Guiné com quem ele viveu e ele insiste no lugar que ela ocupa em suas vidas.

O símbolo desempenha aqui um papel muito grande! No pensamento fundamental dos nativos, as propriedades e as forças de um modelo se comunicam às suas imagens e aos seus símbolos. Quanto mais se penetra no pensamento dessa gente, mais temos oportunidade de verificar que é assim mesmo... O mágico geralmente realiza, de uma maneira simbólica, os efeitos que ele espera de sua magia. Eles parecem acreditar que o efeito surge da ação simbólica...[276]

Em uma obra recente, o Sr. F. E. Williams relata exemplos muito característicos da ação simbólica através da prefiguração.

> *Kerakis __ Papuas da Nova Guiné inglesa, caçadores de cabeças __ se preparam para uma expedição até uma tribo vizinha. Os rapazes vão à caça de tempos em tempos. Eles trazem* ***wallabies*** *ao acampamento e os submetem a um tratamento mágico como se eles personificassem alguns de seus inimigos. Um ancião quebra suas patas e, pronunciando os nomes de suas futuras vitimas, ele grita: "É assim que nós quebraremos as pernas!". Esse rito não simboliza a morte ou a mutilação das vítimas. Em todo caso, o Keraki caçador de cabeças não tem o costume de mutilar os corpos; eles querem sobretudo suas cabeças. Os Kerakis declaram formalmente que esse rito tem por objetivo paralisar as pernas dos inimigos, o que os deixa sem condições de fugir.*[277]

Trata-se de fazer com que eles não possam se salvar e que, assim, os agressores possam se apoderar de suas cabeças. Para isso, é preciso que suas pernas sejam imobilizadas. Resultado que os Kerakis obtêm quebrando-as *figuradamente*, simbolicamente. Eles dão, com efeito, aos animais capturados na caça, os nomes dos inimigos que querem paralisar. Desta forma, esses *wallabies* se tornam os símbolos (no sentido da palavra exposto acima), ou seja, os substitutos, os duplos das futuras vítimas, ou seja, enfim, as próprias vítimas. Em virtude da participação assim estabelecida, quando os Kerakis quebram as patas dos *wallabies*, eles paralisam na mesma ação as pernas dos inimigos identificados desta forma com esses animais. Deslanchado o ataque, essas pessoas estarão, portanto, incapacitadas de fugir, como se eles fossem os *wallabies*. Pouco importa se "objetivamente" não haja nada em comum entre eles. Basta que o nome de cada uma das vítimas tenha sido dado a

um dos animais cujas patas foram quebradas. A impossibilidade de se salvar foi transferida dos *wallabies* para as pessoas.

Isso não é tudo. Terminados seus preparativos, os Kerakis se deslocam sem serem vistos até a aldeia inimiga. Eles ocupam suas imediações e, segundo seus costumes, esperam o dia amanhecer para atacar de surpresa. Até chegar esse momento,

> *um guerreiro acredita ter ouvido uma ou duas vozes sonolentas. No ápice da ansiedade, com medo de que os inimigos acordem rapidamente, Sarisak quebra pequenos ramos, um para cada voz, cava um buraco no chão e os enterra. Da mesma forma, as pessoas cujas vozes ele ouviu vão cair no sono.*[278]

Ação simbólica do mesmo tipo que a precedente. O Sr. Williams se pergunta se ela não é improvisada pelo guerreiro papua, no paroxismo de sua paixão. Nem por isso ela seria menos instrutiva. Ela provaria que, na mente desses primitivos, o esquema dessas ações simbólicas (participação limitada e dirigida), está pronto para funcionar a qualquer instante. Para que a surpresa vença, é preciso, a qualquer custo, que os inimigos não despertem. Mas, parecem que alguns já estão quase lá! Sarisak não hesita. Num gesto quase reflexo, ele os coloca no sono, enterrando no chão pequenos ramos com os quais seu querer e seu ato os identificam. Da mesma forma que esses ramos não podem sair da terra, será impossível para essas pessoas despertarem.

As ações simbólicas deste gênero não implicam em nenhuma relação prévia entre o símbolo e o que ele "representa". Elas são encontradas nas formas mais variadas. Mas essa diversidade não impede que elas se modelem, em geral, quanto ao fundamento, no esquema que acabamos de mencionar. Assim, na Nova Caledônia,

> ***poakiri**: esfregar com uma corda resistente a casca de uma árvore, de maneiras a cortar toda sua volta, o que pode levar ao enfraquecimento da árvore. Operação mágica que se faz sobre a árvore **bui**. Ela é cortada com uma corda enquanto se pronuncia o nome de uma pessoa forte e elegante que se quer arruinar. Atingida a madeira, ela é amarrada com a corda. O **bui** perecerá e, da mesma forma, o guerreiro representado por ele. Mesma operação para o falo. "Eu desgasto e serro o falo desse homem e que sua cabeça se quebre!"*[279]

Bem longe dali, na África austral, entre os Bassoutos,

> *os feiticeiros têm muitas maneiras de exercer sua arte. Por exemplo, da seguinte maneira. O feiticeiro crava sua lança em uma árvore ou a corta com seu machado. Ao mesmo tempo, ele chama em voz alta o nome daquele que ele quer matar. "Fulano, eu te mato, pois é preciso que você morra!"*[280]

Uma ação simbólica muito frequentemente observada consiste em ajudar uma mulher em trabalho de parto difícil e quando a criança parece não poder nascer. Eis aqui duas descrições sumárias: uma dos habitantes da ilha Sakhalien e a outra na África equatorial.

> *Quando a mulher está nas dores do parto, o Giliak expressa sua inquietude de uma maneira singular. Ele abre totalmente tudo o que pode ser aberto. Primeiramente, em sua própria pessoa; ele desfaz o trançado de seus cabelos, os laços de seus sapatos e suas mangas. Depois, ele desata tudo o que pode, naquele momento estar atado na casa ou nas proximidades. No pátio, ele retira o machado que ficou*

preso em um tronco. Se a canoa está presa em uma árvore, ele a solta. Ele retira de seu fuzil os cartuchos e de sua aljava as flechas. Sem cinto, desolado, ele se arrasta de um canto para o outro ou então fica estendido, pensando se não há ainda alguma coisa que ele possa soltar ou desatar, pois, em seu pensamento, as dores da mulher e sua duração dependem do seu empenho em não deixar nada fechado, preso ou atado.[281]

Na África equatorial francesa, entre os Pahouins do médio Ogooué,

> *às vezes acontece de a criança só mostrar a cabeça e o resto tenha dificuldades para sair. Uma das mulheres presentes vai pedir ao marido que, durante o trabalho de parto, ele tenha nada preso ou atado com cordas. Isso poderia ser o que prende a criança. Nesse caso, o marido deve desatar ou soltar alguma coisa. Da mesma forma, se ele construiu uma casa, ele deve retirar algumas cascas da parede para facilitar o nascimento de seu filho.*
>
> *Se o parto é particularmente difícil, um homem leva um rapaz até uma mangueira selvagem, o prende pelos pés e o faz raspar a casca da árvore com um facão, mantendo-o preso de cabeça para baixo. Ao mesmo tempo em que raspa, o rapaz recolhe os pedaços de casca em um prato. Esses pedaços são levados até a aldeia e servem para preparar uma infusão que a parturiente bebe.*[282]

É interessante comparar estas ações simbólicas com as manobras da mulher invejosa que queria impedir a criança de sua rival nascer. Nós a vimos enrolar e amarrar um colete desta, se sentar em sua porta, trancar alguns cadeados, cruzar as pernas, serrar

os dedos etc.; símbolos de fechadura e bloqueio. Em virtude da participação estabelecida entre todos esses objetos presos ou amarrados e os órgãos da parturiente e da influência enfeitiçante proveniente das "disposições" da mulher invejosa, a criança não poderia sair. Se for o caso de lhe facilitar a passagem e de ajudá-la a nascer, empregam-se processos exatamente inversos, como vimos entre os Giliaks de Sakhaline e entre os Pahouins. São, poderíamos dizer, nos dois casos, as mesmas ações simbólicas, mas de sinal contrário.

*

* *

O Sr. F. E. Williams, que observou entre os Kerakis ações simbólicas por prefiguração bem características, como vimos há pouco, acredita poder explicá-las pela teoria gera da magia. Ele diz:

> *O elemento fundamental da magia consiste precisamente em desejar o resultado, mas desejá-lo de uma maneira especial (sem nenhuma base na realidade dada), que nós chamamos anseio ou esperança (**wishing or hoping**). Em sua paixão por satisfazer, o desejo-anseio propicia antecipadamente uma realização de seu objetivo, prefigurando-o ou imitando-o.*[283]

A distância que separa essa prefiguração de uma realização efetiva desaparece. Os obstáculos, geralmente numerosos e, em nossa opinião, insuperáveis, que se opõem a esta, desaparecem. É aí que se revela o poder próprio da magia: para que o fim seja realmente atingido, não é preciso que a ação obedeça aos laços necessários de causas e efeitos. Colocada em um plano de onde ela domina os fenômenos da natureza, a magia é mestra em dispor dela

como bem ela quer, soberanamente. Com relação a isto, o Sr. Williams cita uma expressão impressionante de uma paciente de Freud, que lhe falava da "onipotência do querer" (*Allmacht des Willens*). A confiança dos primitivos em sua magia refletiria o mesmo sentimento que eles têm da força de seus desejos-anseios, capazes de mudar as sequências dos fenômenos de acordo com sua vontade.

Não podemos entrar aqui no estudo de uma teoria geral da magia, que nos levaria bem além dos limites de nosso assunto. Nosso exame só deve recair sobre um ponto: a teoria do Sr. Williams basta para explicar as ações simbólicas por prefiguração? Estamos longe de desconsiderar a justeza das considerações gerais sobre as quais ele se apoia. Admitimos como ele que os primitivos veem o que chamamos de sentimentos e paixões como forças no sentido pleno da palavra. A inveja, o desejo, a cólera, o mau ou o bom querer, tudo o que eu designei em outro lugar pela expressão "disposições"[284], produz efeitos cuja existência eles constatam o tempo todo. A inveja, por exemplo, tão perigosa quanto o mau-olhado, do qual ela mal se distingue, não é menos funesta para seu objeto quanto um enfeitiçamento. Porém, os desejos, os anseios formulados ou não, são também "disposições" e, por consequência, forças ativas. Desejar ardentemente a morte de alguém é mais do que uma ameaça de vida. Isto já é colocar a pessoa, efetivamente, em perigo, é já ter começado a matá-la.

Mas a eficácia da ação simbólica é devida inteiramente à essa força própria do desejo-anseio? Parece que e a prefiguração do resultado desejado tem aí uma parte não menos essencial. Quando o Pahouin, para ajudar o parto de sua mulher, solta o cinto, desata tudo o que está atado, abre tudo o que está fechado em sua casa e nos

arredores, basta dizer que esses atos expressam seu desejo apaixonado de ver nascer a criança? É somente o ardor desse desejo que lhe dá o poder de realizá-lo? O próprio Sr. Williams diz várias vezes que o mágico, prefigurando o resultado desejado, o "coage" a acontecer, com efeito. De onde vem que a prefiguração de um evento possa obrigá-lo a se realizar?

Para explicar isto não basta invocar o poder inerente ao desejo-anseio. A prefiguração é um ato simbólico. Lembremos que o símbolo significa para os primitivos algo diferente do que significa para nós. Aos nossos olhos, o símbolo implica primeiramente em uma relação percebida ou estabelecida pela mente. Sem dúvida que, quando ele provoca fortes emoções, ele tende a se identificar com o que ele representa. Para um patriota ardente, a bandeira é tão sagrada quanto o próprio país. A menor falta de respeito à sua bandeira o toca no ponto mais sensível. Ele reage tão violentamente como se a injúria o tivesse atingido na intimidade mais profunda de seu ser. A intensidade de sua emoção cresce ainda mais pelo fato de que ela é coletiva. No entanto, ele não ignora que, fora de sua consciência e da de seus compatriotas, não há nada em comum entre as cores desse pedaço de pano e a essência da nação. Essas cores poderiam ser diferentes. Elas o eram, com efeito, na França, há alguns séculos. Hoje em dia, a bandeira branca não desperta mais nenhum sentimento e a bandeira vermelha acende paixões. Todo mundo sabe que o significado do símbolo foi estabelecido um certo dia e que a história conhece sua origem.

Também entre os primitivos um símbolo "representa" o objeto que ele simboliza, mas não da mesma maneira. A relação sobre a qual ele repousa não é obra da mente. Ele não a retira da experiência, ele não a institui através de uma convenção expressa,

como quando se escolhe as cores de uma bandeira. O símbolo, entre os primitivos, participa realmente de seu objeto e frequentemente até lhe é consubstancial. Nós compreendemos isso sem dificuldade se for o caso de um pertence ou de uma parte do ser ou do objeto representado: cabeça, símbolo do corpo; olho, símbolo do rosto; chifres, símbolos do búfalo etc. Quando um ancestral é representado por um bastão, uma pedra, uma lança, uma cabeça de animal etc., passada a surpresa inicial, parece que também compreendemos. Mas, fiquemos precavidos de que não entendemos isso da mesma forma que a mentalidade primitiva. Em nosso pensamento, se um pedaço de madeira, um monólito, uma prancha simboliza um ser humano, isso só pode ser em virtude de uma relação estabelecida pela mente, um tipo de convenção. Enquanto que os primitivos sentem uma participação real entre os ancestrais invisíveis e o pedaço de madeira, o monólito, o touro etc.

A diferença é capital. Ela está toda no sentido tomado pela palavra "representar". Para nós, isso é metafórico. Para eles, é literal. Com o bastão, o monólito, o touro etc., a pessoa morta da qual ele é o símbolo está realmente "presente". Pouco importa que ela esteja fixada há muito tempo no distante mundo dos mortos. Para mentes orientadas misticamente como essas, a bilocação não oferece dificuldade.

Isto posto, se queremos compreender a eficácia que eles atribuem às suas ações simbólicas, precisamos antes de tudo considerar essas ações como implicando em participações semelhantes àquelas onde se fundamentam seus símbolos. Prefigurando um evento, eles o "representam" como já real. Afastemos da mente que isso seja uma metáfora, uma "figura" em ato. Aqui também, o sentido de "representar" deve ser tomado

literalmente: trata-se de uma presença efetiva. Por consequência, quando eles prefiguram um evento desejado, isto não é uma simples imagem, é o próprio fato que eles produzem. A prefiguração simbólica já é o próprio evento. Em nossa linguagem abstrata, há aqui uma participação, muito mais do que uma causalidade. Uma relação causal entre a prefiguração simbólica e o evento desejado nos parece ininteligível e não temos nenhuma razão para supor que os primitivos tenham esta ideia. Mas, a participação não o é menos para nós e, de fato, eles a admitem. É verdade que eles não a concebem também. Eles a sentem real e isso basta.

Temos grande dificuldade para compartilhar essa atitude mental. Não podemos, como eles, nos mover do plano da experiência positiva para o plano da experiência mística, passar com facilidade de um para o outro e fazer dessas duas experiência uma só, mesmo sentindo-as distintas. O que nos desconcerta é que os efeitos da prefiguração simbólica aparecerão no plano da experiência positiva __ após a ação simbólica do fazedor de chuva, a seca vai desaparecer __ e que, no entanto, essa ação não leva em conta, de forma alguma, as condições de tempo, de lugar, de causalidade física, como se se tratassem de eventos do mundo sobrenatural.

Em outros termos, nós nos perguntamos como os primitivos podem admitir que, apenas pela virtude de seu querer e da ação simbólica, um acontecimento futuro já está determinado e até mesmo é real, sem que isso seja resultado da ligação entre as causas e os efeitos na natureza. Mas essa dificuldade, tão grave aos nossos olhos, não preocupa a mentalidade primitiva. Ela só presta atenção às sequências regulares dos fenômenos quando as necessidades práticas a obrigam a isso. Longe de concebê-las como submetidas a leis necessárias, ela aceita como óbvio que potências invisíveis e

sobrenaturais intervêm constantemente para modificar essas sequências, sem participar delas e, sobretudo, sem depender delas. Dito de outra forma, a eficácia da ação simbólica, inadmissível e quase impensável para nós, lhe parece muito simples.

No entanto, dir-se-ia talvez, os primitivos não veem a inutilidade dessas ações? Não lhes salta aos olhos que seus efeitos, geralmente, não aparecem, que o resultado desejado não é produzido? Pode escapar aos olhos dos australianos de Queensland, quando a seca persiste, que sua prefiguração da chuva que cai não a trouxe? Para o Pahouin, quando o parto de sua mulher não termina, que todo o cuidado que ele tomou para abrir tudo não serviu para nada? Não, sem dúvida. Os primitivos não estão tão aptos, como nós, para aproveitar as lições da experiência e para abandonar costumes cuja inutilidade ela mostra, como às vezes fazemos. Pelo contrário, como se sabe, a orientação mística de suas mentes os tornam impermeáveis à experiência. Se uma ação simbólica os decepciona, se o evento prefigurado não acontece, eles não tiram daí a conclusão, que nos parece evidente, de que sua confiança nela os enganou. Eles pensaram apenas, como seus pais sempre fizeram, que sua ação foi neutralizada por uma força adversa e superior. Os australianos dirão que talvez, por razões que eles ignoram, a chuva foi ofendida e se recusou a cair, ou então que um feiticeiro de uma tribo vizinha a reteve etc. O Pahouin acreditará que sua mulher foi vítima de uma rival invejosa ou que a criança não pode sair porque a parturiente, na confissão que ela teve que fazer de suas histórias de amor, não confessou tudo. Enfim, boas razões jamais faltam para explicar o insucesso.

Nada depõe, portanto, contra a eficácia que sempre se reconheceu na prefiguração simbólica. Na primeira oportunidade, ele

recorrerá a ela, com a mesma fé de antes. Um novo fracasso não o desencorajará também. Ainda mais que, em muitos casos, o resultado esperado acontece. Frequentemente, após a cerimônia, os australianos tiveram a alegria de ver a seca acabar. (Em muitas regiões, os fazedores de chuva profissionais são especialistas em discernir os sinais antecessores de uma mudança de tempo). Geralmente, quando o marido terminou sua ação simbólica, sua mulher deu à luz de forma feliz. Portanto, os primitivos __ neste caso, muito semelhantes a muitos de nós __ quase que só registram os casos que reforçam sua convicção.

*

* *

Qualquer que seja a força das considerações precedentes, é preciso confessar que a confiança dos primitivos na eficácia da prefiguração simbólica continua um mistério. A explicação que propusemos talvez possa ser submetida a uma prova de onde saia definitivamente comprovada ou rejeitada? Dispomos de fatos cruciais que permitam decidir a questão?

Podemos examinar algumas práticas quase universais entre os primitivos para combater a doença. Tentemos ver: em primeiro lugar, que são ações simbólicas, prefigurações de resultados desejados, semelhantes àqueles que acabamos de examinar. Depois, o que seria decisivo, que a natureza foi ignorada, porque somente a explicação proposta acima dá conta dela de uma forma satisfatória.

Os primitivos, como se sabe, não possuem a ideia de doença como nós concebemos. Ignorando todas as funções fisiológicas do corpo humano, eles não duvidam também do problema que traz um estado patológico. No entanto, há sintomas que se impõem à sua atenção, como à nossa. Seus especialistas da cura __ curandeiros,

doutores, mágicos, xamãs, seja qual for o nome deles __ sabem reconhecer os mais marcantes deles. Como eles representam o mal, qual é sua causa na opinião deles e como eles pensam em trazê-lo à tona?

Apenas o último destes pontos gera ações simbólicas e deveria ser o único a nos ocupar. Mas ele é inseparável dos dois outros. Como tornar inteligível os processos da terapêutica dos primitivos, se ignorarmos a ideia que eles fazem do que acontece aos doentes?

Se for o caso de indisposições leves e banais, eles esperam que elas desapareçam por elas mesmas. Ou então, eles recorrem a um tratamento tradicional, comparável aos nossos remédios da vovó, por exemplo, de uso simples, que a experiência mostrou os efeitos benéficos. Todos os adultos conhecem as receitas dessa medicina popular e as empregam, de acordo com a necessidade, sem qualquer formalidade. Mas, quando o caso é grave, quando o paciente, subitamente, ou mais ou menos rápido, se torna incapaz de caminhar, de ficar de pé, perde o apetite, a capacidade de se mover, a palavra. Quando, enfim, está claro que sua vida está em perigo, os seus mandam chamar quem sabe, ou melhor dizendo, aquele que pode.

Geralmente eles começam por consultar um adivinho. Talvez o doente seja vítima de malefícios? Talvez uma força maligna se apossou dele, para matá-lo? Se ainda é possível salvá-lo, é preciso antes de tudo saber de onde veio o golpe e o que motivou seu autor. Foi um espírito, um morto, um vivo, quem manifestou desta forma seu ressentimento ou sua cólera? Após essa enquete preliminar, que às vezes o próprio “doutor” se encarrega, ele procede ao tratamento, se guiando pelas indicações fornecidas por esse diagnóstico místico. Não seria o caso de entrar aqui nos detalhes dessas operações. Nós

só temos que considerar as ações simbólicas envolvidas nelas.

O "doutor" não precisa, como nossos médicos, examinar cuidadosamente o doente, refletir para interpretar sintomas e estabelecer um diagnóstico no sentido médico da palavra. No tocante à causa do mal e, por consequência, no que convém fazer para combatê-lo, ele tem, por adivinhação, todas as informações necessárias. Além do mais, o aspecto do paciente lhe sugere talvez um prognóstico que ele mantém para ele. Em geral, ele começa com encantações e danças. Em seguida, ele procede a uma vigorosa massagem, de todo o corpo ou das partes onde parece que o mal está. Ele massageia com grande esforço, geralmente durante horas, para forçar a causa do mal a vir à tona sob a pele. Quando ele consegue isso, ele aplica a boca nesse lugar. Através de uma sucção enérgica e prolongada, ele consegue extrair um pedregulho ou um inseto ou um coágulo de sangue etc., enfim, o que foi chamado muito apropriadamente de "a doença materializada", ou seja, o princípio nocivo que um feiticeiro ou outra potência maléfica introduziu no corpo.

Feito isso, ele ganhou a causa e o doente se curou. Se ele, no início, fica fraco e abatido, não é de se espantar. O princípio maligno que estava alojado nele roeu suas forças. Ele precisa repará-las. Mas, *sublata causa, tollitur effectus*[285], uma vez esse princípio retirado de seu corpo, a doença desaparece. Vê-se, sem dificuldade, que "doença" não é a palavra que convém aqui. Ela não corresponde, de forma alguma, ao que ocupa a mente do curandeiro, de seu cliente e de todos aqueles que assistem à sessão. Ninguém pensa em uma lesão dos tecidos ou em uma alteração dos humores e muito menos numa perturbação funcional. Uma influência maligna, talvez mortal, introduzida no corpo, atacou a vida do paciente e, de acordo com

uma expressão frequentemente empregada pelos primitivos, "devorou" seu fígado ou seu coração e outros dizem sua "alma". O doutor, que dispõe de uma força superior, a forçou a deixar sua presa. Ele a fez sair do corpo, de boa ou má vontade, sob a forma de um objeto que, para nós, é material. Para todas as pessoas presentes, o objeto não é, propriamente falando, nem material e nem espiritual, mas as duas coisas ao mesmo tempo. Ele é a "doença materializada".

No entanto, na realidade, o pedregulho, o inseto, o coágulo de sangue etc., extraído com grande dificuldade do corpo do doente, saiu da boca do doutor. Ele teve o cuidado de colocá-lo ali antes de começar o tratamento. Quando um branco assiste à cena, essa trapaça, de acordo com seu humor, o indigna ou o diverte. De qualquer maneira, ele vê o "doutor" como um deslavado charlatão, que abusa da credulidade dessa pobre gente e se enriquece, explorando-a sem pudor. (O tratamento é, geralmente, caro). Acontece de um branco atento perceber o instante em que o "doutor" executa seu truque e o desmascarar. Este, surpreendido, estupefato e ao mesmo tempo intimidado, fica, geralmente, mudo e com a cabeça baixa. Ele fica parecendo um culpado pego em flagrante delito. De fato, ele não compreende nada da indignação do branco e não sabe o que ele quer. O branco, por seu lado, também não compreendeu o que testemunhou. A simulação grosseira do doutor lhe pareceu tão evidente que ele não pensou nem por um instante em examiná-la mais profundamente. A fraude não é evidente?

No entanto, olhando mais de perto, isto é, sem dúvida, um julgamento temerário e uma condenação injustificada. O "doutor" não merece o desprezo e as reprovações veementes recebidas do branco. Apesar das aparências que depõem tão forte contra sua honestidade, ele não procurou enganar aqueles que o procuraram.

Mas, para que o branco se desse conta disso, seria preciso que, sabendo estar no meio de pessoas cujos hábitos mentais são diferentes dos seus, ele não se deixasse levar sem refletir pelas suas primeiras impressões. Se ele tivesse se perguntado a quais tradições, a quais métodos geralmente aceitos, o "doutor" se conformava, ele não teria nenhuma razão para se indignar.

Para dissipar o mal-entendido, basta saber que a extração do pedregulho, inseto etc., enfim, da doença materializada, não é, de forma alguma, um truque. É uma ação simbólica, do mesmo tipo daquelas que mencionamos acima e em conformidade, como elas, com o seu esquema geral. O que é que o doente e sua família esperam do "doutor"? Que ele force o princípio maligno alojado em seu corpo a sair. Eles não imaginam outra maneira de curar o doente. Para chegar a esse resultado, o "doutor" procede a uma ação simbólica. Ele prefigura a expulsão desejada. Ele realiza antecipadamente o que acontecerá. Ele age, portanto, *como se*, através de seus esforços de sucção enérgicos e prolongados, ele triunfasse sobre a resistência do princípio maligno e conseguisse, enfim, extrair o objeto que materializa sua presença. É por causa disso que os Nagas, com vistas a se propiciar uma colheita abundante, descem da colina onde trabalharam em seu arrozal, com o corpo pendido para frente, *como se* o peso dessa colheita futura sobrecarregasse seus ombros. É por causa disso que os australianos de Queensland, para obter chuva, fazem *como se* uma grossa tempestade caísse sobre eles e como se suas mulheres e o solo estivessem molhados etc. Simulação, sem nenhuma dúvida, mas não fraude. Quem os Nagas ou os australianos gostariam de enganar? É uma simulação simbólica. Ela tem por objetivo e terá como efeito, que o resultado prefigurado se torne efetivamente real.

É desta forma que convém compreender o tratamento por sucção, de aparência tão suspeita. O doutor que simula extrair do corpo de seu cliente a doença materializada não é mais charlatão do que os Nagas e os australianos. Seu caso parece menos nítido, é verdade, porque se pode suspeitar que ele persiga, ao mesmo tempo, um interesse pessoal. O que acontece, com efeito. Mas isto não é incompatível com a natureza simbólica da operação. Sua reputação, sua sorte e, às vezes, sua vida, dependem do sucesso de sua cura. É preciso então que a prefiguração do resultado seja o mais exata possível, que ele pareça realmente retirar a doença materializada do corpo do paciente e que ele dê essa impressão aos assistente à perfeição. Quanto mais ele mostra sua destreza e habilidade, mais ele se expõe a uma suspeita de fraude, sobretudo da parte de um branco, pois, em geral, a atenção dos nativos não parece voltada para esse ponto. Dizendo só de passagem, esta seria uma razão a mais para pensar que a ação do doutor é simbólica e que eles sabem disso.

O observador branco se prende ao fato positivo que tem sob os olhos. Ele vê o "doutor" se dar ao trabalho de extrair por sucção um objeto que ele próprio colocou na boca: simulação, trapaça, para não dizer pior. Para os nativos, a questão não é saber se a extração é atualmente real. A operação que os interessa tão profundamente é, acima de tudo, mística. Trata-se para eles de saber se o poder do doutor levará vantagem sobre a potência maléfica que mata seu próximo, se ele a forçará a deixá-lo em paz. A extração que ele pratica é o sinal dessa vitória, que ele obtém prefigurando-a. Im Thurn já havia assinalado que, no pensamento dos nativos da Guiana, a operação, a bem dizer, não é propriamente material.

A ideia de que os sofrimentos têm por causa corpos estranhos introduzidos na carne do doente é largamente

difundida nas sociedades não civilizadas do mundo inteiro, como se sabe há muito tempo. Mas, pelo que eu saiba, ainda não havia sido observado que esse corpo estranho, pelo menos entre os nativos da Guiana, é frequentemente, senão sempre, visto não como um simples corpo natural, mas como a forma materializada de um espírito inimigo.[286]

O que importa é a saída desse espírito. O doutor simula a extração de sua "forma materializada". Fazendo isso, ele assegura sua expulsão real.

Se for admitido este caráter místico da operação, o que não parece contestável, os doutores não são, portanto, charlatães sem escrúpulos e nem os nativos são bobalhões ingênuos. O Sr. F. E. Williams, que não explica totalmente como nós as ações simbólicas em geral, interpreta o tratamento por sucção como acabamos de fazer.

O truque implicado na manipulação desses símbolos dos corpos estranhos extraídos não prova que o curandeiro não passe de um charlatão. Naturalmente que isso está de acordo com seu caráter de taumaturgo e tende a confirmar isso. Podemos, no entanto, nos perguntar se o próprio doente é um completo ignorante.

Sobre este ponto eu me atenho aos Kerakis, mas, em outros lugares onde se praticam as curas por extração, não há duvida de que geralmente os doentes estão perfeitamente conscientes do truque que elas implicam. No entanto, nem por isso sua confiança nesse tratamento parece diminuída. Os doutores que têm o hábito de empregar esse "truque" se tratam, quando caem doentes, por confrades que também o usam.[287]

Da mesma forma, entre os Orokaivas, outra tribo da Nova Guiné inglesa,

> *representa-se, geralmente, a doença, como a intrusão no corpo de um elemento estranho. O paciente deseja que ele seja expulso e o doutor deseja efetuar essa expulsão. Ele usa então um método essencialmente mágico: o tratamento consiste em tudo e por tudo em encenar a expulsão da doença. O doutor espera vê-la partir e ele representa então como se ela saísse, como se ela já tivesse partido. Ele a extrai e a joga fora bem longe... Não se tentará negar que haja, por parte do doutor, frequentemente, uma fraude desejada. Ele pode simular que extrai um osso de* ***wallaby*** *simplesmente para enganar seu cliente e talvez ganhar os honorários. Mas há uma maneira bem diferente de considerar a coisa. O doutor pode ser de boa-fé. Ele se esforça para retirar a doença do corpo de seu cliente e ele a extrai então simbolicamente, representando sua retirada. Da mesma forma que o feiticeiro, ao querer matar sua vítima, encena queimá-la (colocando uma imagem sua no fogo), também o doutor, querendo curar seu paciente, encena extrair de seu corpo a causa da doença. Isto também é uma simulação, mas onde se entra por sua própria conta. Se há enganação, ele próprio meio que se engana. Ele não joga pó nos olhos de seu cliente. Ele mais que entra em um tipo de conluio com ele, para tentar livrá-lo de seu mal através de um procedimento que os dois acreditam ser eficaz... Considerada deste ângulo... isto é a tentativa de um mágico para empregar convenientemente certas forças*

sobrenaturais. Nós podemos mesmo dizer que essa tentativa é honesta... Isto é a representação simbólica do resultado desejado e, em virtude do poder especial do ***bara*** *(o doutor que extrai a doença materializada) e do "remédio" que ele masca durante a operação, tem-se o sentimento de que essa prefiguração contribui para produzir esse resultado.*[288]

O Pe. Heinrich Meyer também interpreta esse tratamento sob o ponto de vista místico. Ele mostra o doutor fingindo retirar, por sucção, pontas, do corpo de seu paciente e cuspindo-as na mão.

Os nativos veem isso e acreditam. Parece que eles não são enganados pela trapaça e, no entanto, eles acreditam que a cerimônia produz o efeito esperado. Eles têm, do que se passa, uma ideia diferente da nossa... Aos seus olhos, isto é simplesmente uma ação simbólica. Mas ela gera depois o efeito figurado por ela e pela cerimônia.[289]

O Sr. Evans-Pritchard estudou com cuidado esse delicado problema entre os Azandes, onde o tratamento por sucção é de uso constante. Eu lamento não poder relatar aqui, em detalhes, por falta de espaço, como ele conseguiu pegar um "doutor" em flagrante delito de simulação, para extrema surpresa e consternação de um jovem discípulo que aprendia seu ofício na escola desse prático. Aterrado, o aprendiz quis desistir de levar adiante sua iniciação. Mas, mal passados dois dias, ele tinha recuperado seu equilíbrio e mesmo "tinha adquirido, se eu não me engano, um nível de segurança que eu nunca tinha visto nele antes desse incidente"[290]. Um pouco mais à frente o autor acrescenta:

Os doutores sabem bem que seus tratamentos são

> *"armados" e, no entanto, não se pode dizer que eles não acreditam neles. Geralmente, eles se comportam como se eles próprios acreditassem... Muitos nativos são céticos e dizem que a grande maioria dos doutores é um bando de charlatães que só querem ficar ricos... mas, há os que eles respeitam, cuja sinceridade eles não negam e cujas curas eles consideram como reais. Será que a confiança dos Azandes em seus doutores diminuiu com o contato com os brancos?*[291]

Refletindo sobre o equilíbrio vacilante de opinião dos Azandes sobre este ponto, com suas contradições aparentes e veleidades de atitude crítica, o Sr. Evans-Pritchard foi levado a considerações de ordem mais geral, aonde eu cheguei por outra via. Escreve ele:

> *Sua fé em seus doutores é mantida pela disposição mental que produz os mitos... A tradição os obriga, quando as circunstâncias os pressionam, a consultar os doutores e a acreditar neles... Procurar os doutores e ter confiança neles faz parte da mesma reação complexa... A fé se expressa sempre através do mito e o mito é sempre o irmão gêmeo do ritual. Eles nascem do mesmo seio e crescem juntos até sua maturidade.*[292]

Estas visões do Sr. Evans-Pritchard não se aplicam somente à terapêutica dos "doutores" Zandes, mas também a todo o conjunto de suas diversas atividades. Para nos atermos aqui ao "tratamento por extração", encontrado em tantas outras sociedades ditas primitivas, as fissuras que aparecem na confiança dos nativos, suas oscilações entre a fé e o ceticismo, são particularmente instrutivas. Eles bem que suspeitam de fraude na ação simbólica e, às vezes, estão certos delas. Mesmo que a extração não passe de uma

enganação, um truque, nem por isso eles acreditam que ela seja desprovida de eficácia, enquanto uma ação simbólica. Para que eles percam toda a confiança nela, seria preciso que acontecesse uma revolução mental, cujos primeiros sintomas mal se percebe. Seria preciso uma transformação de sua experiência, ou seja, de sua aptidão tradicional para se mover, ao mesmo tempo, sem serem perturbados pelas contradições, nas sequências regulares dos fenômenos da natureza e em uma realidade sobrenatural fluida, indiferente a esta ordem.

Fica ainda uma dificuldade que poderia ainda provocar a explicação proposta aqui para o tratamento por sucção. Se a extração da "doença materializada" é uma ação simbólica, uma prefiguração do resultado desejado que a torna real, dever-se-ia vê-la de fato acontecer em seguida. No entanto, alguém algum dia viu um pedregulho, um inseto etc. sair do corpo do doente após a partida do doutor? Ninguém pensa nisso, simplesmente; nem o próprio paciente e nem nenhum dos seus. É então porque a operação do doutor bastou. É então porque o tratamento por sucção não era simbólico, mas que se pensa que ele realmente extraiu do corpo a doença materializada. Se for assim, o doutor enganou todo mundo. Ele abusou cinicamente da credulidade das pessoas. Ele é mesmo um charlatão, para não dizer um escroque.

Essa dificuldade, grave em aparência, se resolve facilmente. Poder-se-ia dizer que ela se apaga assim que se faz o esforço necessário para se colocar realmente na atitude mental dos primitivos. Sua ideia de doença, bem diferente da nossa, é mística. Mística também é sua ideia de cura e, por consequência, a de tratamento. O resultado a obter não consiste em fazer sair *materialmente* do corpo um objeto como o pedregulho ou o inseto

etc. Essa extração perceptível aos sentidos só tem importância enquanto sinal do triunfo do doutor. A potência maligna que corroia a vida do doente teve que deixar o corpo. Na expressão de Im Thurn, a "doença materializada" é um símbolo. Sua expulsão é outro símbolo. A batalha acontece no plano místico. A extração simbólica prefigurou a vitória do doutor e, fazendo isso, a tornou real. Os assistentes ficam, então, convencidos de que a cura já está, desde então, adquirida, pelo menos na medida do possível, pois há casos em que a força do doutor é derrotada na luta. Como, após a cerimônia celebrada pelos australianos, pode acontecer de um feiticeiro inimigo impedir a chuva de cair.

A objeção prova então somente que aqueles que a fazem não olham as coisas do mesmo ponto de vista que os nativos. Eles gostariam de uma confirmação objetiva do sucesso do tratamento, que a mentalidade primitiva não sente necessidade, já que o drama se desenrola para ela no plano místico apenas. Ninguém viu a "doença materializada" entrar no corpo do doente. Ninguém, no entanto, duvida dessa intrusão. Ninguém também a vê sair, quando o doutor partiu. Mas, se o doutor realmente venceu a potência maligna, ninguém duvida que o doente esteja curado.

*

* *

Os primitivos recorrem constantemente a ações simbólicas para atingir os fins mais variados. Não é necessário, para nosso objetivo, passar em revista as diferentes formas dessas ações simbólicas, ainda mais que essa diversidade não faz com que elas deixem de se conformar ao esquema geral indicado acima. No entanto, para esclarecer melhor o processo mental implicado nesse próprio esquema, nós teremos que analisar também um tipo de ação

simbólica de uma grande simplicidade, onde a ausência de qualquer detalhe incômodo permite percebê-la em sua pureza original.

Essa ação simbólica não comporta uma prefiguração em ato do resultado desejado. Ela consiste simplesmente em pronunciar uma fórmula onde se afirma que o desejado já foi conseguido. Apenas pela virtude dessa afirmação vai-se produzir o efeito. Em seu estudo aprofundado sobre os Esquimós de Ammassalik (costa oriental da Groenlândia), o Sr. W. Thalbitzer recolheu, analisou e comentou um grande número dessas fórmulas, que ele chama de preces mágicas.

Ele diz:

> *Do ponto de vista linguístico, a fórmula nem sempre tem a forma de uma prece. Em muitas delas o verbo não é optativo e nem imperativo, mas indicativo. Mas a enunciação do próprio fato é uma paráfrase do* ***desejo*** *que se produz. Na realidade, o sentido da fórmula é optativo. Quando o caçador, em seu caiaque, murmura ou recita "Eu dobro o cabo, o que ele me dará? Ele me dará um urso", o que está na mente dele é "Eu desejo que, quando eu tiver dobrado este cabo, eu possa ver (ou seja, matar) um urso". Ou então, quando ele pronuncia esta encantação: "A foca está de acordo, ela virá ao meu encontro, ela vem direto para minha tenda", ou "Eu acaricio as bochechas e as presas do narval, ele fica de acordo e dócil", seu pensamento é: "Que seja assim!". Da mesma forma, quando, no outono, ele vai se instalar em sua casa de inverno: "O espírito maligno passa perto de mim e não presta atenção em mim", isto quer dizer: "Que ele passe sem prestar atenção em mim! Que eu não caia doente!"*[293]

Se, nessas fórmulas que expressam um desejo, um desejo ardente, o verbo está no indicativo e não no optativo, é porque, enunciando o evento como real desde o presente, elas fazem com que ele aconteça ou até mesmo que já tenha acontecido. A intensidade do desejo, o poder da fórmula, reduz a nada a distância entre o futuro e o presente. O evento futuro é ao mesmo tempo desejado e sentido como presente; ele o é portanto. O Esquimó se expressa *como se* ele já visse o urso do outro lado do cabo, *como se* a foca já estivesse de acordo e viesse ao seu encontro. Sua fórmula os obriga a se deixarem ver e a virem de boa vontade se deixar matar. Somente pelo fato de pronunciá-la equivale à ação simbólica cujos exemplos fornecemos. A fórmula nos ajuda a compreender a ação simbólica e reciprocamente. Elas se esclarecem mutuamente.

Quando os Nagas descem da colina onde trabalharam em seu arrozal, com as costas curvadas como se seus ombros carregassem fardos de arroz, essa mímica significa: "Que a colheita seja tão abundante que tenhamos grande dificuldade para transportá-la lá para baixo!" O desejo se expressa não por palavras, mas pela prefiguração do esforço que será necessário após a colheita. Essa mímica é, se podemos falar assim, um indicativo em ato. Ela assume o lugar de um optativo-imperativo, que obriga o fato que anuncia a se realizar. Enfim, essa mímica é uma fórmula em ação. Pelo fato de serem orais, nem por isso essas ações são menos eficazes. Elas possuem tanta virtude quanto as outras. Graças a elas, o Esquimó espera atingir o resultado que ele deseja. Ele vai dobrar o cabo, encontrar a foca etc. Se sua expectativa não se realiza, ele pensará que uma influência hostil, mas poderosa, atravessou seu caminho, ou então que sua fórmula não era boa e ele procurará uma melhor. Sua fé no poder das fórmulas não é abalada. Ela repousa em uma

experiência mística de uma longa sucessão de séculos (muito difícil de distinguir de uma crença tradicional). Na expressão do Sr. Thalbitzer, ela se tornou "o sangue de seu sangue".

Assim se confirma o que lembramos há pouco com relação ao poder efetivo do desejo. Na mente dos primitivos, o desejo é uma "disposição" que tem a força de tornar real seu objeto. Ele age mesmo que a pessoa não tenha consciência de seu desejo e com mais força ainda quando ele é expresso. As palavras, para eles, são muito mais do que simples *flatus vocis*[294]. Elas têm uma realidade objetiva, elas possuem uma força mágica que lhes é própria, sobretudo nas fórmulas, conjurações, maldições etc. Dizer seriamente a alguém que sua morte está próxima não é menos grave do que atentar contra sua vida e provoca o mesmo ressentimento. O Sr. Thalbitzer, a propósito das fórmulas dos Esquimós, sublinha que "o ponto mais importante está na magia das palavras, que não é convencional (fictícia), mas real, segundo a concepção que os Esquimós têm da natureza"[295]. Kn. Rasmussen também, por mais de uma vez, chamou a atenção para este ponto.

> *De todas as fontes de poder, as palavras mágicas são as mais difíceis de obter. Mas, são também as mais usadas. Pois, foi uma palavra __ uma palavra mágica __ que, outrora, quando a espécie humana vivia nas trevas, lhe deu a luz. Foi também através de uma palavra mágica que a morte foi introduzida, quando os seres humanos começaram a superpovoar o mundo.*[296]

Só para citar mais um exemplo desse poder das palavras e das fórmulas, os Navahos, no momento de atacar o inimigo, querem colocá-lo antecipadamente fora de combate. Eles não procedem como os Kerakis, que procuram paralisar as pernas de suas futuras

vítimas através de uma ação simbólica, quebrando as patas de animais aos quais eles deram os nomes de seus inimigos. Os Navahos, para obter o mesmo efeito, utilizam o poder das palavras e das fórmulas.

> *O chefe se afasta um pouco do acampamento. Lá, ele chama os inimigos pelos seus nomes secretos, entoa encantações e pronuncia preces. Essas preces são da seguinte forma: ele começa pela cabeça de um inimigo, depois enumera todas as outras partes de seu corpo, descendo até o chão. Ele termina sua prece na terra. É precisamente como se ele enterrasse a pessoa.*[297]

Essa ação simbólica é, literalmente, um vuduísmo através da palavra, acompanhado da prefiguração do que se fará quando ele tiver atingido seu objetivo.

Geralmente, com efeito, os primitivos não se contentam com uma só fórmula. Para mais segurança, à força das palavras se somam a força dos gestos, dos cantos e das danças. É de se acreditar que nas ações simbólicas que comportam frequentemente as cerimônias, esse conjunto veio bem antes de quando cada um de seus elementos adquiriu um papel distinto.

*

* *

Dos fatos que acabam de ser analisados, parece permitido inferir o seguinte: a ação simbólica implica no mesmo processo mental que a formação dos próprios símbolos. Vimos sua natureza e suas funções se explicarem através de uma participação que vai, frequentemente, até a consubstancialidade. O símbolo “representa” o ser ou o objeto simbolizado, no sentido pleno da palavra, ou seja,

torna real sua presença. Por exemplo, o bastão, a pedra, a efígie etc., símbolo de um morto, *é*, em virtude de uma participação íntima, o morto em pessoa. Da mesma forma, em virtude de uma participação semelhante, a ação simbólica, a prefiguração de um resultado ou de um evento desejado, já *é* esse resultado ou esse próprio evento.

Ela consiste, com efeito, essencialmente em fazer *como se* o resultado já tivesse sido obtido, *como se* o evento desejado já acontecesse. Os australianos de Queensland se comportam *como se* chovesse e imitam o que se passa quando cai uma tempestade. Os Nagas fazem *como se* a colheita do arroz pesasse bastante sobre suas costas e eles tivessem grande dificuldade para carregá-lo etc. Tomemos cuidado com o fato de que a locução *como se*, nestas frases, não tem totalmente o sentido a que somos acostumados a lhe dar. Ela expressa, em nossa opinião, que a ação simbólica só faz "prefigurar" o que se deseja ver acontecer. A mímica dos Nagas não passaria assim de uma antecipação do que eles desejam ardentemente vivenciar no tempo da colheita. Nós não concebemos que isto possa ser mais do que isso. Porém __ e este é um ponto capital, onde está a diferença essencial entre a atitude mental dos primitivos e a nossa __ para eles, a prefiguração, a antecipação do resultado ou do evento é algo totalmente diferente do que uma simples imitação antecipada do evento desejado. Isso é uma ação eficaz, que assegura desde já sua realidade. Comportando-se como se chovesse, os australianos determinam que a chuva caia efetivamente. Os Nagas, curvando-se antecipadamente sob o peso da colheita futura, fazem com que ela seja, com efeito, bem pesada.

Como se não tem, portanto, a conotação de uma simples imitação antecipada. O futuro assim figurado não é mais unicamente futuro. Ele é, desde o presente, sentido como real. Eu já tive a

oportunidade de assinalar que, sob o império de uma paixão, de um desejo ardente, os primitivos sentem um acontecimento que está para vir como atualmente presente[298]. O Sr. Evans-Pritchard fez a mesma observação com relação aos Azandes.

> *O presente e o futuro não têm totalmente o mesmo sentido para eles como para nós... É difícil formular este problema em nossa linguagem... Sua maneira de agir parece provar que, para eles, há, de alguma maneira, uma interferência entre o presente e o futuro, de sorte que, se é que podemos dizer assim, o presente participa do futuro.*[299]

É mesmo, com efeito, de uma participação que se trata. Aqui se manifesta o caráter particular do processo mental que acontece nos primitivos, por mais difícil que seja para nós compreendê-lo e descrevê-lo bem.

É em virtude de uma participação que o resultado prefigurado se torna real por esta própria prefiguração. No entanto, nossa mente só se satisfaz, num caso assim, se relações causais forem constatadas e verificadas e como as participações sentidas pelos primitivos __ que geralmente guiam suas atividades segundo elas __ lhe são ininteligíveis, ela não consegue explicar as ações simbólicas fundamentadas nelas. E mais, precisamente porque elas repousam sobre participações, essas ações jamais podem ser totalmente "explicáveis". Nossa necessidade de compreender acabaria em esforços cujo sucesso não poderia ser completo, pois eles se aplicam a um problema mal colocado. Querer tornar uma participação inteligível como uma relação percebida pelo entendimento, é inevitavelmente se afastar do caminho.

De fato, nunca os primitivos se colocam a questão de saber por qual mecanismo a prefiguração simbólica lhes propicia o resultado

desejado. Eles sempre viram os curandeiros, doutores, mágicos, xamãs etc. procederem assim. Ninguém pensa além disso. Como o resultado é obtido é um problema teórico sem interesse para eles e que ninguém teria a ideia de levantar. O Sr. Evans-Pritchard procurou precisar o que os Azandes têm na mente quando eles dizem que a ação mágica produz seu efeito. Ele não encontrou nada consistente, exceto uma palavra, *mbisimo*, que não possui um equivalente em nossas línguas. Na falta de uma melhor, ele a traduz por "alma", mesmo que a atmosfera que rodeia o termo Zande seja bem diferente daquela que envolve nossa palavra alma.

> ***Mbisimo*** *descreve e explica todas as ações de ordem mística... Quando um Zande diz que o veneno-oráculo (aquele que serve para a adivinhação) tem um* ***mbisimo****, ele só quer dizer isto: "Ele faz alguma coisa ou, como nós diríamos, ele possui uma força" (ele é dinâmico). Pergunte-lhes então como eles sabem que o veneno tem uma "alma" e eles responderão que eles sabem por que ele age. Eles explicam a ação mística dando um nome para ela.*[300]

Os Azandes, como muitos outros, quando temem ser surpreendidos pela noite antes de chegarem ao fim de uma viagem, interrompem o movimento do sol, para prolongar o dia.

> *Eles colocam uma pedra na forquilha de uma árvore. Às vezes vemos pedras assim colocadas nas margens das trilhas. Onde reside a eficácia mística desse rito? Tudo o que se pode responder é que ela está na ação de colocar a pedra na árvore e de ligar este ato, com algumas palavras, ao fim desejado. As palavras colocam o rito em relação com o resultado que eles está destinado a produzir. Sua*

ação é uma simples expressão de simbolismo imitativo; da mesma forma que a pedra fica na árvore, que o sol também possa fica alto no céu. Mas, o que é essa pedra? Ela é o ***ngua*** *(poção, encanto)? Um Zande diria certamente que uma pedra é um encanto para o sol, querendo dizer que é um objeto que se pode usar em um rito mágico para influenciar a marcha do sol.*[301]

Explicação totalmente verbal, como aquela dada para *mbisimo*. Ela não esclarece nada sobre a natureza da ação que interrompe o sol, quando o Zande, formulando seu desejo, colocou a pedra na forquilha da árvore. Sem dúvida que é inútil pesquisar como se realiza uma participação deste gênero, ou seja, querer torná-la transparente, já que, por sua natureza, ela é, necessariamente, opaca para nosso pensamento.

*

* *

Para dar conta, no que for possível, da ação simbólica que prefigura o resultado desejado, para torná-lo real, será então preferível seguir outro caminho. Destaquemos inicialmente que ela implica na mesma atitude mental que as outras formas de ação simbólica e se conforma ao mesmo esquema. O Zande que interrompe o curso do sol, colocando uma pedra na forquilha de uma árvore, expressa ao mesmo tempo, por suas palavras e por seu gesto, o seguinte desejo: “Que o sol possa ficar no lugar do céu que ele ocupa neste momento, imóvel como esta pedra na árvore!”. Ele procede como o Keraki que quebra as patas de um *wallaby* (a quem ele deu o nome de um inimigo) gritando: “Que as pernas deste homem possam estar inúteis como as patas deste animal!”, como os

Papuas e os Canaques, cujos gestos, quando enterram em suas plantações pedras de um determinado tamanho e redondeza, significa: "Que os tubérculos possam ficar redondos e grandes como elas!" Nessas ações simbólicas e em outras semelhantes que seria fácil acrescentar a elas, a prefiguração do resultado desejado comporta este tipo de abstração, não lógica, mas que se poderia chamar melhor de afetiva, que caracteriza as "transferências de qualidades". A ação simbólica do Zande faz o sol participar da imobilidade da pedra na forquilha da árvore, mas neste estado da pedra somente e a nenhuma outra de suas propriedades. Além disso, quando o Zande chegar em casa, o sol retomará sua marcha, mesmo que a pedra ainda esteja no mesmo lugar. A participação termina quando ela não é mais desejada, como o veneno colocado na cerveja se torna inofensivo depois que a pessoa visada o bebeu ou se ela deixa a companhia dos bebedores.

Desejo expresso pela prefiguração do resultado, abstração afetiva, participação dirigida e limitada; estas são as características das ações simbólicas dos primitivos e é mais do que evidente que seu princípio não se situa no plano dos fenômenos naturais. Pois, neste plano, a ação deve, primeiramente, se ajustar pelas leis desses fenômenos, coisa com que os primitivos, em suas ações simbólicas, muito pouco se preocupam. De onde vem então a força, o "dinamismo", segundo a expressão do Sr. Evans-Pritchard, que lhe confere eficácia? Do plano da experiência mística, sem nenhuma dúvida. A primeira parte deste livro mostrou o lugar que esta experiência ocupa em seu pensamento e em sua vida, a que ponto eles se preocupam com as forças invisíveis que eles sentem rodeá-los por todos os lados e, em particular, pelas "disposições", como a inveja, o ciúme, o espírito encrenqueiro, a maldade, a cólera, o mau-

olhado etc. Só pelo fato delas existirem fazem com que seu objeto sofra. Se elas não forem combatidas, "neutralizadas", elas conseguirão destruí-lo.

Ora, o desejo e o anseio são disposições, ou seja, forças invisíveis deste gênero. Só pelo fato de existirem sua ação se faz sentir. Se eles são expressos de alguma forma, seja por simples palavras, seja por fórmulas mágicas, gestos, mímicas, uma imitação do resultado desejado, sua força aumenta em muito. A prefiguração e a fórmula, auxiliares do desejo, são formas de ação simbólica pela qual se traduz e atinge o objetivo. Quase instintivamente os primitivos foram levados a fazer uso de uma e de outra. Como eles se perguntariam sobre sua eficácia? Ela lhes parece tão natural quando seus reflexos.

Talvez fôssemos tentados a ver aqui apenas uma ilusão que agrada mentes incapazes de reflexão e de crítica. Evitemos explicações muito simples e indolentes. Isto seria fechar os olhos a fatos que, por serem às vezes desconcertantes, não mereçam, por causa disto, um estudo atento, sem ideia pré-concebida. As mentes dos primitivos, orientadas diferentemente das nossas, são dadas também a outros hábitos. Para eles, o mundo dos mitos realmente existiu. E mais, ele existe ainda, pelo menos enquanto "sobrenatural" e sua fluidez não os espanta mais do que a regularidade das sequências na natureza visível. É tão surpreendente então que, aos seus olhos, as ações simbólicas tenham a virtude de tornar real o que elas prefiguram? Os mitos relatam operações ainda mais incríveis, sem que ninguém, salvo raras exceções, sonhe em colocá-las em dúvida.

Essa ligação íntima entre a crença na validade da experiência mística e a confiança na eficácia das ações simbólicas não é uma

simples ilusão. As duas se fundamentam, como vimos, na orientação mística da mentalidade primitiva. Elas têm ali sua origem comum. Por diversas vezes e, em particular, em sua obra mais recente, **Coral Gardens and their Magic**, o Dr. Malinowski insistiu sobre o ponto de que, no pensamento dos nativos de Trobriand, a magia, agrária ou outra qualquer, não é uma invenção humana. Desde tempos imemoriais ela faz parte do patrimônio que se transmitem as gerações sucessivas. Como as instituições sociais propriamente ditas, ela foi criada no período mítico pelos heróis civilizadores e fundadores. Daí seu caráter sagrado. Daí também sua eficácia.

Entre os Kerakis, fazedores de chuva profissionais são encarregados de fazer com que suas plantações não pereçam por falta d'água. Mesmo diferentes, em seus detalhes, das de seus confrades de Queensland, suas operações procedem do mesmo esquema fundamental de ação simbólica. Os fazedores de chuva australianos "imitam" o que acontece quando chove e o Keraki reproduz o que se vê quando vai chover.

> *Ele pinta seu corpo e os troncos das árvores das proximidades com carvão (cor do céu quando ameaça tempestade). Ele imita o barulho do trovão com sua voz e batendo nos troncos das árvores e representa a chuva sacudindo de baixo para cima seus recipientes de bambu, de maneiras a fazer com que as gotas de água se espalhem ao seu redor, ou espirrando água de sua boca, ou quebrando com seu machado um coco, o que faz sair sua água etc.*[302]

Eu dispenso os outros detalhes da operação, que é complicada. Acrescenta o Sr. Williams:

> *Mas, no ritual do fazedor de chuva, há mais do que a*

> *magia simpática e o emprego dos objetos dotados de poder mágico. O mágico pensa que cada uma das suas ações tem uma justificativa mitológica. Ele pretende executá-las segundo o modelo estabelecido por Kambel, o fundador, ou por seu filho Sikara Wambuwambu e passagens essenciais da cerimônia só se tornam inteligíveis se relacionadas aos mitos que rodeiam estes nomes sagrados. Há mais; o fazedor de chuva na terra reproduz os atos que, segundo sua crença, o fazedor de chuva celeste Sikara Wambuwambu deve necessariamente realizar antes que a chuva possa cair e ele termina invocando seu nome em termos que dificilmente se poderia recusar a ver uma prece.*[303]

Por fim, após um resumo dos mitos que contam como Kambel e seu filho celebraram pela primeira vez a cerimônia da chuva, o Sr. Williams especifica que

> *todos os seus acessórios ainda existem hoje em dia no céu e a verdadeira causa da chuva é que os animais que nela desempenham um papel __ **wallabies**, **bandicoots**, serpentes, passarinhos e, o mais importante de todos, o casuar __ se banham na bacia de Wambuwambu e fazem isto espalhando a água. É o casuar que desempenha o papel principal. Seu grunhido é, na realidade, o trovão e, quando ele se agita na água e mexe seu corpo desajeitado, ele faz a chuva cair sobre a terra.*[304]

Não se poderia desejar um testemunho que melhor confirmasse a interpretação proposta há pouco. A ação simbólica do fazedor de chuva é “legitimada”, “validada”, por um precedente mítico. Além disso, se a chuva cai quando ele termina suas operações, é porque o

evento que elas imitam simbolicamente aconteceu ao mesmo tempo no céu. Assim, portanto, de acordo com os Kerakis, a queda da chuva, condição para sua subsistência, é devida à ação simbólica de seu mágico, que a prefigura. Mas, essa própria ação reproduz o evento mítico que, a cada vez que ela é executada, se renova no céu.

A descrição que o Sr. Williams nos fornece aqui é singularmente instrutiva. É raro que a relação da ação simbólica a um precedente mítico (onde ela encontra a única "explicação" que ela comporta) apareça com esta nitidez decisiva. Com esta luz se dissipa um pouco o mistério que nos apresenta a atitude mental dos primitivos, quando, prefigurando um resultado desejado, eles pensam obtê-lo realmente.

No entanto, por maior que seja sua confiança na eficácia da ação simbólica, esta lhes parece necessária, mas não suficiente. Ela não os deixa negligenciar os métodos positivos que a experiência ensinou o valor e que a tradição gosta de observar. Nas ilhas Trobriand, por exemplo, do dia da semeadura até a colheita, qualquer que seja a importância atribuída às práticas mágicas, os nativos trabalham assiduamente em suas hortas e plantações. Eles não negligenciam nenhum dos cuidados que sabem ser indispensáveis para que a colheita seja satisfatória. O Keraki não é menos atento para colocar todas as chances do seu lado.

> *Sua maneira de cultivar sua plantação é cheia de bom-senso e eficácia. Em geral, ele não ignora a diferença que separa o bom-senso da magia e não é menos difícil para nós discernir quando, em sua mente, ele passa de um para outro. Como os encantos (**wen**) comuns são conhecidos por todos e como seu emprego se faz da maneira mais aberta, pode ser que, na opinião dos nativos,*

seja um caso de bom-senso; como limpar a cova onde se vai plantar, para retirar as raízes pequenas, ou colocar um tutor para sustentar os galhos que trepam. Enfim, podemos admitir que a linha de demarcação entre a magia e o bom-senso é vaga e que o nativo às vezes não sabe de que lado ela se encontra. Simplesmente, portanto, ele olha o que é mágico como uma categoria à parte e suas práticas mágicas como sendo alguma coisa que ele executa em cima, por assim dizer, de seu trabalho ordinário de cultivador.[305]

Assim, mesmo que a experiência mística seja sentida como distinta da outra, ela forma com ela uma experiência única. Da mesma forma, do ponto de vista da ação, a técnica positiva e a técnica mágica __ cuja diferença os primitivos conhecem muito bem __ estão constantemente mescladas. As operações mágicas e os trabalhos positivos se sucedem como em uma mesma corrente com elos de diferentes cores.

Fim
***

Índice

A experiência mística e os símbolos entre os primitivos

Prefácio
Primeira Parte
A experiência mística dos primitivos.
Introdução
Capítulo I
Sorte e magia.
Capítulo II

O insólito como experiência mística
Capítulo III
Sonhos e Visões.
Capítulo IV
A presença dos mortos.
Segunda Parte
Os símbolos dos primitivos.
Capítulo V
Natureza e funções dos símbolos.
Capítulo VI
Os modos de ação simbólicos.
Capítulo VII
A prefiguração simbólica.
Índice

Notas

[←1]

Leenhardt, M. Notes d'ethnologie néo-calédonienne **in** *Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie*. VIII, p. 189, 1930.

[←2]

Lovett, B. *James Chalmers. His autobiography and letters.* p. 185, 1908.

[←3]

L'âme primitive. cap. V, p. 219.

[←4]

Numa obra que acaba de ser publicada, o Sr. Leenhardt diz, falando dos Canaques da Nova Caledônia: “Vive-se no visível e goza-se de seu encanto, mas, simultaneamente, experimenta-se o invisível, como se experimenta a pressão atmosférica, na qual não se pensa, quando o jogo das mudanças do corpo é normal, mas que oprime ou exalta, quando o equilíbrio é rompido. O invisível é cheio de vida e ele cria o clima dos vivos”. *Gens de la grande terre*. p. 45, 1938.

[←5]

Elkin, A. P. the secret life of the australian aborigines **in** *Oceania III*. p. 122.

[←6]

Thomson, Donald F. The hero cult, initiation and totemism on Cape York **in** *Journal of the royal anthropological Institute*. LXIII, pp. 462-463.

[←7]

Pink, Olive. The landowners in the northern division of the Aranda tribe **in** *Oceania VI*. pp. 282-283, 1936.

[←8]

Bois, Cora du. Wintu ethnography **in** *Publications of the University of California Press. Anthropological series*. XXXVI, p. 9, 1935.

[←9]

Fortune, R. F. Manus religion **in** *Memoirs of the American philosophical society*. III, 1937.

[←10]

Fortune, R. F. *Manus religion.* p. 9.

[←11]

Ibidem. p. 339.

[←12]

Bois, Cora du. Wintu ethnography **in** *Publications of the University of California Press. Anthropological series*. XXXVI, p. 118, 1937.

[←13]

Africa. VIII, p. 537-8 (Temne, Serra Leoa). Os Lambas (pequena tribo do norte do Togo) dividem os feiticeiros em dois grupos: os feiticeiros com três olhos e os feiticeiros com quatro olhos. Os feiticeiros com três olhos são uma espécie de adivinho. “O terceiro olho imaterial, que permite ver coisas escondidas e revelá-las, está situado bem entre os dois olhos naturais... Nos feiticeiros com quatro olhos, o quarto está situado na nuca. Esse olho misterioso permite ao feiticeiro sair de noite e andar para trás, guiado pelo olho de trás. O feiticeiro com quatro olhos é muito temido, pois ele come carne humana”. Kponton, H. *Étude ethnographique sur la tribu des Lambas*. p. 14. (Inédito, comunicado pelo Sr. Conselheiro G. P. Thébault).

[←14]

Rasmussen, Kn. *Intellectual culture of the Copper Eskimo.* p. 305.

[←15]

Bullock, Ch. . *The Mashona.* pp. 304, 392.

[←16]

Grévisse, F. Les Bayeke **in** *Bulletin des Juridictions Indigènes et des Droit Coutumier Congolais*. V, p. 12, 1937

[←17]

Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, oracles and Magic among the Azande.* 1937. Eu traduzi *witchcraft* por “enfeitiçamento”. Este termo não abrange tudo o que os Azandes entendem por *witchcraft*. Mas, eu não conheço outro em francês que corresponda exatamente a ele. “Enfeitiçamento” é o que melhor expressa o *witchcraft* que vamos tratar.

[←18]

Ibidem. p. 100.

[←19]

Ibidem. p. 113.

[←20]

Ibidem. p. 148.

[←21]

Ibidem. p. 78.

[←22]

Ibidem. pp. 80-81.

[←23]

Hogbin, H. Ian. Mana **in** *Oceania VI.* Pp. 244-245, 1936.

[←24]

Girschner, M. *Die Karolineninsel Namoluk und ihre Bewohner. Bässler-Archiv.* II, p. 152.

[←25]

Groves, W. C. Fishing rites at Tabar **in** *Oceania IV*. p. 433, 1931.

[←26]

Ibidem. p. 455.

[←27]

WedgwooD, Camilla H. Sickness and its treatment in Manam island **in** *Oceania V.* p. 280.

[←28]

Ibidem. p. 289.

[←29]

Malinowski, B. *Argonauts in the Western Pacific*. p. 111.

[←30]

Ibidem. p. 142.

[←31]

Ibidem. pp. 420-421.

[←32]

Malinowski, Br. *Myth in primitive psychology.* pp. 108-111.

[←33]

Hallowell, A. J. Some empirical aspects of Northern Saulteaux religion **in** *American anthropologist*. XXXVI, pp. 400-401, 1934.

[←34]

Relations de la Nouvelle-France, 1638 et 39. Paris : pp. 165-156, 1640.

[←35]

von Wrangell. Einige Beinerkungen über die Wilden an der N. W. Küste von Amerika **in** von Baer e Helmersen. *Beiträge zur Kenntnis des russischen Reiches*. I, p. 92.

[←36]

Ibidem. I, p. 77.

[←37]

Ibidem. I, p. 72.

[←38]

St. Powers. *Tribes of California*. III, p. 90.

[←39]

Dixon, B. B. The Shasta **in** *Bulletin of the American Museum of Natural History*. XVII, p. 443, 1901.

[←40]

Guevara, T *Folklore araucano*. p. 154.

[←41]

Guevara, T. *Psicologia del pueblo araucano.* pp. 384-385.

[←42]

La mentalité primitive. p. 224.

[←43]

Parsons, Elsie C. Taos pueblo **in** *General series in anthropology*. II, pp. 96-97, Menasha, Wisconsin.

[←44]

Cailliet, Ém. *Symbolisme et âmes primitives*. p. 72, 1936.

[←45]

Whitehead, G. *In the Nicobar islands*. p. 147, 1924.

[←46]

Williams, F. E. *Papuans of the Trans-Fly.* p. 323, 1936.

[←47]

Philip, Rev. John. *Researches in South-Africa.* II, pp. 116-117, 1828.

[←48]

Seligman, C. G. e B. Z. *Pagan tribes of the Nilotic Sudan.* p. 178.

[←49]

Mooney e Olbrechts. The swimmer manuscript **in** *Bureau of American Ethnology*. XCIX, p. 54.

[←50]

Valdizán, H. e Maldonado, A. *La medicina popular peruana.* 1, p. 56.

[←51]

Paredes, R. M. *Mitos, Supersticiones y supervivencias populares de Bolivia.* p. 137.

[←52]

Ibidem. pp. 2-3.

[←53]

Gaden, H. Proverbes et maximes Peuls et Toucouleurs **in** *Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie*. XVI, pp. 283-284.

[←54]

Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. pp. 219, 230, 233.

[←55]

Kruyt, A. C. Measa III **in** *Bijdragen lot de taal-land en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*. LXXVI, p. 7, 1920

[←56]

Ibidem. p. 18.

[←57]

Ibidem. p. 84.

[←58]

Lindblom, G. *The Akamba.* p. 277, 1920.

[←59]

Perryman, P. W. Native witchcraft **in** *The Uganda Journal.* IV, p. 11, 1936.

[←60]

Smith e Dale. *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia.* II, p. 89.

[←61]

Batchelor, J. *The Ainu and their folklore.* pp. 207-208.

[←62]

Batchelor, J. *Ainu Life and lore.* p. 392.

[←63]

Meyer, Pe. Heinrich (S. V. D.). Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neu-Guinea **in** *Anthropos*. XXVIII, pp. 34-36, 1933.

[←64]

Labrecque, B. P. La tribu des Babemba **in** *Anthropos*. XXXI, pp. 912-913, 1936.

[←65]

Zwaan, Kleiweg de. *Die Heilkunde der Masser.* p. 179, 1913.

[←66]

Mallinckrodt, J. Ethnographische mededeelingen over de Dayaks in de afdeeling Koelakapoeas **in** *Bijdragen lot de taal-land en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*. LXIII, p. 598, 1924.

[←67]

Leenhardt, M. *Dictionnaire de la langue houaïlou.* p. 181.

[←68]

Kruyt, A. C. Measa III **in** *Bijdragen lot de taal-land en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*. LXXVI, p. 68, 1920.

[←69]

Ibidem. pp. 108-109.

[←70]

Ivens, W. G. *Melanesians of the south-eastern Solomon islands.* p. 352.

[←71]

Doke, C. M. *The Lambas of northern Rhodesia.* pp. 215-166.

[←72]

Kootz-Kretschmer, E. *Die Safwa.* I, pp. 273-274.

[←73]

Lagae, C. R. e van den Plas, V. H. *La langue des Azande*. III, p. 139.

[←74]

du Bois, Cora. Wintu ethnography **in** *Publications of the University of California Press. Anthropological series*. XXVI, p. 117, 1937.

[←75]

Compayré, G. *L'évolution intellectuelle et morale de l'enfant.* pp. 102-103.

[←76]

Valdizan, H. e Maldonado, A. *La medicina popular peruana.* 1, p. 33, 1922.

[←77]

Meillet, A. *Linguistique historique et linguistique générale.* II, p. 86.

[←78]

Ibidem. p. 10.

[←79]

Ibidem. p. 1.

[←80]

Steinen, K. Von Den. *Unter den Naturvölkern Brasiliens.* p. 341.

[←81]

La mentalité primitive. pp. 105-107.

[←82]

Ab actu ad posse valet illatio. Do ato à potência, vale a consequência. (Nota do tradutor)

[←83]

Kelly, C. Tennant. *Tribes of Cherburg settlement, Queensland. Oceania.* V, p. 468-9, 1935.

[←84]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←85] Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←86]

Elkin, A. P. Totemism in N. W. Australia **in** *Oceania III.* Pp. 265-266.

[←87]

Elkin, A. P. Social organization in the Kimberley division **in** *Oceania II.* pp. 331-332.

[←88]

Mac Connel, Ursula H. Myths of the Wik-Munkan and Wik-Natara tribes **in** *Oceania VI*. p. 66, 1935.

[←89]

Thomson, Donald F. The hero cult, initiation and totemism on Cape York **in** *Journal of the royal anthropological Institute*. LXIII, p. 493.

[←90]

Ibidem. Pp. 497-498.

[←91]

Marsupial da Nova Guiné e norte da Austrália. (Nota do tradutor).

[←92]

Ibidem. P. 501. Cf. uma história bem semelhante em GRUBB, W. B. *An Unknown People in an Unknown Land*. P. 103, onde um Lengua, por ter ouvido em sonho um certo pássaro, acredita que sua criança, que está longe, caiu doente. Grubb não diz se o pássaro é o totem desse homem.

[←93]

Forde, C. D. Ethnology of the Yuma Indians **in** *Publications of the University of California Press. Anthropological series*. XXVIII, pp. 181-182.

[←94]

Ibidem. pp. 201-202.

[←95]

Ibidem. Pp. 20-22.

[←96]

Harrington. *A Yuma account of origins* **in** *Journal of American Folklore.* XXI, p. 326.

[←97]

Forde, C. D. *Ethnography of the Yuma Indians.* pp. 203-204.

[←98]

Spier, L. Cultural relations of the Gila River and lower Colorado tribes **in** *Yale University Publications in anthropology*. III, p. 12, 1936.

[←99]

Ibidem. p. 7.

[←100]

Denmore, Frances. Rhythm in the music of the American Indian **in** *Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas.* 1, p. 89.

[←101]

Klineberg, O. Notes on the Huichol **in** *American Anthropologist.* XXXVI, p. 450, 1934.

[←102]

Staden, Hans. *Wahrhafte Historia und Beschreibung Eines Landes Mil Wilden, Nackten und Grimmigen Menschenfressern, Welches in der Neuen Welt Amerika Gelegen.* 1ª Ed. de 1929, pp. 96-97.

[←103]

Ibidem. pp. 141-142.

[←104]

Hallowell, A. J. Some empirical aspects of Northern Saulteaux religion **in** *American anthropologist.* XXXVI, pp. 398-399, 1934.

[←105]

Ibidem. p. 398.

[←106]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←107]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←108]

Hallowell, A. J. Some empirical aspects of Northern Saulteaux religion **in** *American anthropologist.* XXXVI, p. 396, 1934.

[←109]

Cf. *La mythologie primitive.* pp. 273-276.

[←110]

Ibidem. P. 398.

[←111]

Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. pp. 88-89.

[←112]

Birket-Smith, Kaj. *The Eskimos*. p. 160.

[←113]

Powdermaker, H. *Life in Lesu.* pp. 306-307.

[←114]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←115]

Speck, F. G. *The Naskapi.* pp. 18-19, 1936.

[←116]

Ellis, A. B. *The ewe-speaking peoples.* p. 108.

[←117]

Leenhardt, M. *Dictionnaire de la langue houaïlou.* p. 177.

[←118]

Kruyt, J. De Moriërs van Tinompo (O. Mid. Celebes) ***in*** *Bijdragen lot de taal-land en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*. LXXX, p. 201, 1924.

[←119]

Mooney, J. e Olbrechts. The swimmer manuscript **in** *Bureau of American ethnology Bulletin*. XCIX, p. 144.

[←120]

Dorsey. *Siouan cults* **in** *Bureau of American ethnology Bulletin*. XI, p. 485.

[←121]

Campana, Domenico del. Notizie intorno ai Ciriguani **in** *Archivio per l'antropologia*. XXXII, p. 100, 1902.

[←122]

Ehrenreich, Pe. *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens.* pp. 67-68.

[←123]

Endemann, K. *Worterbuch der Sotho-Sprache.* p. 273.

[←124]

Kruyt, A. C. *Het animisme in den indischen archipel.* p. 436.

[←125]

Kaberty, Phyllis M. Death and deferred mourning ceremonies in the Forrest river tribes, N. W. Australia **in** *Oceania V1, p. 37, 1935.*

[←126]

Ibidem. p. 37.

[←127]

Ibidem. p. 38.

[←128]

Ibidem. p. 33.

[←129]

Ibidem. p. 39.

[←130]

Ibidem. p. 45.

[←131]

LE JEUNE, Pe. *Relations de la Nouvelle-France.* X, p. 142, 1636, éd. Thwaites.

[←132]

Ibidem. pp. 65-66.

[←133]

Stevenson, M. C. The Zuñi Indians **in** *Bureau of American Report.* XXIII, p. 307, 1904.

[←134]

Williams, F. E. *Orokaiva society*. pp. 267-278.

[←135]

Ibidem. pp. 214-215.

[←136]

Ibidem. p. 269.

[←137]

Ibidem. pp. 270-271.

[←138]

Ibidem. p. 272.

[←139]

Ibidem. p. 219.

[←140]

Ibidem. pp. 224-225.

[←141]

Fortune, B. F. *Manus religion.* pp. 9-10.

[←142]

Ibidem. p. 1.

[←143]

Ibidem. pp. 292-293.

[←144]

Ibidem. p. 15.

[←145]

Leenhardt, M. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne.* p. 217.

[←146]

Ibidem. p. 204.

[←147]

Leenhardt, M. *Dictionnaire de la langue houaïlou.* p. 49.

[←148]

Leenhardt, M. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne.* p. 218.

[←149]

Cf. Hertz, R. La représentation collective de la mort **in** *Année sociologique.* X, p. 56 e sqq.

[←150]

Rattray, R. S. *Ashanti.* p. 137.

[←151]

Rattray, R. S. *Ashanti proverbs.* p. 38.

[←152]

Rattray, R. S. *The tribes of the Ashanti hinterland.* p. 523.

[←153]

Ibidem. p. 221.

[←154]

Ibidem. p. 160.

[←155]

Cf. HUNT, Monica. “O culto aos ancestrais (entre os Pondos, África austral) é um sinal de respeito à idade, fundamento de todo o sistema político e social. Acredita-se que os ancestrais têm o poder de fazer o bem e o mal aos seus descendentes”. *Reaction to conquest*. p. 266, 1936.

[←156]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←157]

Driberg, J. H. The secular aspect of ancestor-worship in Africa **in** *Supplement to the Journal of the Royal African Society.* XXXV, pp. 9-10, 1936.

[←158]

É dando que se recebe. (Nota do tradutor).

[←159]

Ibidem. p. 11.

[←160]

Ibidem. p. 13.

[←161]

Kenyatta, Iomo. Kikuyu religion, ancestor-worship and sacrificial practices **in** *Africa*. X, pp. 326-327, 1937.

[←162]

Fortune, R. F. *Manus religion.* p. 380.

[←163]

Cf. Durkheim, Émile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. livro II, cap. 1 e 2.

[←164]

A parte pelo todo. (Nota do tradutor).

[←165]

Mountford, C. P. Rock-paintings at Windulda, Western Australia **in** *Oceania VII*. pp. 431-433, 1937.

[←166]

Kurz, R. F. Journal (1846-52) **in** *Bureau of American ethnology Bulletin*. CXV, p. 301, 1937.

[←167]

Cousinet, R. La fabulation chez les enfants **in** *Journal de psychologie*. XXXIV, p. 190, 1937.

[←168]

Hill, W. W. Navaho warfare **in** *Yale University Publications in anthropology*. V, p. 14, 1936.

[←169]

Leenhardt, M. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. p. 232.

[←170]

Ibidem. p. 63.

[←171]

Elkin, A. P. Social organization in the Kimberley division, N. W. Australia **in** *Oceania II*. p. 331.

[←172]

Espécie de roedor grande. (Nota do tradutor).

[←173]

Elkin, A. P. Totemism in N. W. Australia **in** *Oceania III*. pp. 293-294.

[←174]

Piddington, R. Totemic system of the Karadjeri tribe ***in*** *Oceania II*. p. 376, 1932.

[←175]

Elkin, A. P. Civilized aborigines and native culture **in** *Oceania VI*. pp. 134-135, 1935.

[←176]

Deacon, A. B. *Malekula*. p. 598.

[←177]

A África também os forneceria, se fosse preciso. Eis alguns exemplos. Entre os Sandawe (Tanganica), “os clãs doyo, ma n’gasta, si koro, ki gango, mi’awe, usam nomes de colinas. Cada clã tem sua colina, que serve para designar exclusivamente a ele”. Kamminade, R. P. Martin Van de (C. S. Sp.). Les Sandawe **in** *Anthropos.* p. 405. E, um pouco mais além: “Ouve-se falar de um tipo de gênio chamado Yaé ou Yaee... As grandes colinas são geralmente consideradas como os lares desses espíritos”. P. 411. “Quanto ao totemismo, não se vê nenhum vestígio por aqui, a menos que se considere como tal o uso e o respeito pelo nome das colinas”. P. 405. Esta última reflexão pouco permite duvidar que os Sandawes praticavam um “culto” às montanhas, análogo àquele que o Sr. Leenhardt ouviu falar na Nova Caledônia e que os locais sagrados são objeto na Austrália.

[←178]

Paredes, M. R. *Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia*. pp. 41-42.

[←179]

Métraux, A. Les Indiens Uro-Cipaya de Carangas **in** *Journal de la société des Américanistes. N. S*. XXVII, pp. 334-335.

[←180]

Ibidem. pp. 335-336.

[←181]

Sem referência, no original. (Nota do tradutor).

[←182]

Ibidem. pp. 337-338.

[←183]

Wirz, Pe. *Beitrag zur Ethnologie der Sentianer. Hollandisch Neu-Guinea. Neu Guinea*. XVI, p. 305.

[←184]

Ibidem. pp. 318-319.

[←185]

Landtman, G. *The Kiwai Papuans*. pp. 19-21.

[←186]

Lewis, Captain C. M. Voyage of the colonial schooner Isabella, 1837 **in** *Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits*. I, p. 98.

[←187]

Spencer e Gillen. *The Northern Tribes of Central Australia*. p. 265, 1904.

[←188]

Spencer e Gillen. *The Native Tribes of Central Australia*. p. 303, 1899.

[←189]

Strehlow, T. G. H. Ankotaringa, an Aranda myth **in** *Oceania IV*. 1934.

[←190]

Williams, F. E. *Orokaiva society*. pp. 117, 125.

[←191]

Ibidem. p. 226.

[←192]

Leenhardt, M. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. p. 178.

[←193]

Ibidem. p. 183.

[←194]

Ibidem. p. 241.

[←195]

Ibidem. p. 194.

[←196]

Layard, J. The journey of the dead from the small islands of N. E. Malekula **in** Seligman, C. G. *Essays*. p. 136, 1934.

[←197]

Ibidem. p. 116.

[←198]

Sem referência, no original. Nota do tradutor.

[←199]

Sem referência, no original. Nota do tradutor.

[←200]

Census Report on the Andaman and Nicobar islands. Census of India. I (III, b), p. 185, 1931.

[←201]

Mills, J. P. The western Rengma Nagas **in** *Census of India*. I (III, b), p. 131, 1931.

[←202]

Shoobert, W. H. The aboriginal tribes of the Central Provinces. *Ibidem*. p. 85.

[←203]

Hutton, J. H. *Census of India.* 1, pp. 408-409, 1931. “Entre os Bataks, o *pangoeloebalang* é uma pedra erguida perto de uma aldeia. Geralmente essa pedra é grosseiramente entalhada em forma de cabeça humana... Essas pedras de aldeia são encontradas em muitas populações do arquipélago indonésio. Sua destinação é a mesma em toda parte: elas asseguram o bem-estar, a prosperidade, a fecundidade e a saúde dos aldeões”. Kruyt, A. C. De hond in de geestenwereld der Indonesiërs **in** *Tijdschrift voor taal-land en volkenkunde van Nederlansch Indonesië*. LXXII, p. 557, 1937.

[←204]

Warmelo, J. N. van. *Contributions towards Venda history, religion and tribal ritual*. pp. 177-178.

[←205]

Ibidem. pp. 176-177.

[←206]

Stayt, H. A. *The Ba-venda.* pp. 243-244.

[←207]

Brincker, H. *Worterbuch des Otji-Herero*. p. 171.

[←208]

Irle, I. *Die Religion der Herero*. pp. 77-78.

[←209]

Ibidem. p. 95.

[←210]

Pechuël-Loesche, Dr. *Die Loango-Expedition*. III, 2, p. 176,

[←211]

Cailliet, Ém. *Symbolisme et âmes primitives*. pp. 114-115.

[←212]

Rattray, R. S. *The Tribes of the Ashanti Hinterland*. pp. 215-217.

[←213]

Ibidem. p. 295.

[←214]

Le Hérissé. *L'ancien royaume du Dahomey*. p. 192.

[←215]

Meek, C. K. *Tribal studies in North Nigeria*. II, pp. 402-403, 1935.

[←216]

Ibidem. II, pp. 375-376.

[←217]

Cf. *Le Surnaturel et la Nature Dans La Mentalité Primitive*. p. 42.

[←218]

Marqueissac, Dr. H. de. *Une peuplade togolaise : les Cabrais*. Togo-Cameroun, janvier 1935, p. 22.

[←219]

Seligman, C. G. e B. Z. *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*. p. 24.

[←220]

Ibidem. p. 288.

[←221]

Ibidem. p. 300.

[←222]

Speek, F. G. *The Naskapi*. pp. 190-191.

[←223]

Ibidem. p. 189.

[←224]

Ibidem. pp. 214-215.

[←225]

Ibidem. p. 192.

[←226]

Ibidem. p. 194.

[←227]

Chinnery, E. W. F. Notes on the natives of E. Mira and St. Matthias. Territory of New-Guitica **in** *Anthropological report*. II, p. 160.

[←228]

Fox, C. E. *The threshold of the Pacific*. p. 262.

[←229]

Bollig, P. L. (O. M. Cap.). *Die Bewohner der Truk-Inseln.* p. 75.

[←230]

Bryant, A. T. *A Zulu-English dictionary*. p. 548.

[←231]

Leroi-Gourhan, A. *La zoologie mythique des Eskimo. La Terre et la Vie*. VII, p. 86, 1937.

[←232]

Roth, W. E. Superstition, magic and medicine **in** *North Queensland Bulletin*. V, nº 105.

Roth, W. E. *North Queensland ethnography Bulletin*. VIII, p. 5.

[←234]

Leonhardt, M. *Documents néo-calédoniens*. p. 475, note 1

[←235]

Leonhardt, M. *Dictionnaire de la langue houaïlou*. p. 194.

[←236]

Reports of the Cambridge expedition to Torres Straits. V, pp. 309-316.

[←237]

Ibidem. pp. 324-325.

[←238]

Mills, J. P. *The Lhota Nagas*. pp. 168-169.

[←239]

Leenhardt, M. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. pp. 9-11.

[←240]

Blohm, W. Baziya **in** *Africa*. VIII. p. 524.

[←241]

Lagae, Mgr. *Les Azande ou Niam-Niams*. p. 141.

[←242]

Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. p. 208.

[←243]

Ibidem. p. 297.

[←244]

Sem referência, no original. Nota do tradutor.

[←245]

Ibidem. p. 315.

[←246]

Bittremieux, L. *Mayombsch Idioticon*. p. 594.

[←247]

Documento comunicado pelo Sr. Administrador em Chefe Prouteaux.

[←248]

Mills, J. P. *The Ao Nagas.* p. 242.

[←249]

Codrington, R. H. *The Melanesians*. p. 183, 1891.

[←250]

Neuhauss, R. *Deutsch Neu-Guinea.* III, pp. 434-435.

[←251]

Ibidem. p. 457. Citado por Frazer, Sir James. *Aftermath*. p. 47.

[←252]

Hogbin, H. Jan. Mana **in** *Oceania VI*. p. 1256, 1936.

[←253]

Leenhardt, M. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. p. 244.

[←254]

Roscoe, J. Manners and customs of the Baganda **in** *Journal of the royal anthropological Institute*. XXXIV, p. 38.

[←255]

Ibidem. p. 56.

[←256]

Census of India. I (III, b), p. 41, 1931.

[←257]

Hose e Mac Dougall. *Pagan tribes of Borneo*. I, p. 111.

[←258]

Zwaan, Kleiweg de. *Die Heilkunde der Niasser*. p. 171, 1913.

[←259]

Turner, G. *19 years in Polynesia*. p. 425.

[←260]

Spiess, C. Zum Kultus und Zauberglauben der Evheer **in** *Bässler-Archiv*. I, p. 225.

[←261]

Karsten, R. *Contributions to the sociology of the Indian tribes of Ecuador*. p. 11.

[←262]

Ibidem. p. 7.

[←263]

Nordenskiöld, E. *La vie des Indiens dans le Chaco*. p. 48.

[←264]

Citado em *La mentalité primitive*. p. 363.

[←265]

Landtman, G. *The Kiwai Papuans of British New-Guinea*. Cap. V, pp. 70, 81, 90 *et passim*.

[←266]

Rasmussen, Kn. *Neue Menschen*. pp. 166-167.

[←267]

Boas, Fr. N. W. Canadian tribes **in** *Reports of the british association for the advancement of science*. p. 377, 1890.

[←268]

Howitt, A. W. *The native tribes of S. E. Australia*. p. 411.

[←269]

Koch-Crünberg, Th. *Zwei Jahre unter den Indianern*. II, p. 153.

[←270]

Even, A. Documents du Musée du Congo belge. Dossier ethnographique nº 798. Tervueren. Citado por Maes, J. Mythes et légendes sur l'allumeleu. populations du Congo belge **in** *Africa*. IX, pp. 505-506.

[←271]

Wilson, J. L. *Western Africa*. p. 393 **in** Nassau, F. H. *Fetichism in West Africa*. pp. 158-159.

[←272]

Talbot, D. A. *Woman's mysteries of a primitive people*. p. 22 **in** Frazer, Sir James. *Altermath*. p. 268.

[←273]

Kruyt, A. C. Measa III **in** *Bijdragen lot de taal-land en volkenkunde van Nederlandsch Indië*. LXVI, p. 33, 1920.

[←274]

Ibidem. p. 83.

[←275]

Thurston, E. *Ethnographic notes in Southern India*. p. 347, 1906.

[←276]

Meyer, Pe. Heinrich (S. V. D.). Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neuguinea **in** *Anthropos*. XXVII, p. 39, 1933.

[←277]

Williams, F. E. *Papuans of the Trans-Fly*. p. 269, 1936.

[←278]

Ibidem. p. 274.

[←279]

Leenhardt, M. *Dictionnaire de la langue houaïlou*. p. 235.

[←280]

Hoffmann, C. Betshabelo **in** *Africa*. VIII, p. 521.

[←281]

Pilsudski, Br. Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bel den Bewohnern der Insel Sachalin in *Anthropos*. V, p. 759, 1910.

[←282]

Trézenemm, Éd. Notes ethnographiques sur les tribus Fan du moyen Ogooué **in** *Journal des Africanistes*. VI, p. 81, 1936.

[←283]

Sem referência, no original. Nota do tradutor.

[←284]

Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. pp. 61-63.

[←285]

Eliminada a causa, desaparece o efeito. (Nota do tradutor).

[←286]

Thurn, Sir Ev. im. *Among the Indians of Guiana*. p. 333.

[←287]

Williams, F. E. *Papuans of the Trans-Fly*. pp. 354-355.

[←288]

Williams, F. E. *Orokaiva society*. pp. 301-302.

[←289]

Meyer, Pe. Heinrich (S. V. D.). Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neuguinea **in** *Anthropos.* XXVIII, pp. 43-44, 1933.

[←290]

Evans-Pritchard, E. E. The Zande corporation of witch-doctors **in** *Journal of the royal anthropological Institute.* LXIII, p. 81.

[←291]

Ibidem. LXII, pp. 320-322.

[←292]

Ibidem. pp. 328, 332.

[←294]

Sopro sonoro, palavras sem importância. (Nota do tradutor).

[←295]

Ibidem. p. 251.

[←296]

Rasmussen, Kn. *The intellectual culture of the Iglulik Eskimo*. p. 165.

[←297]

Hill, W. W. Navaho warfare **in** *Yale University Publications in anthropology*. V, p. 14, 1936.

[←298]

Cf. *La mentalité primitive*. p. 222.

[←299]

Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. p. 347.

[←300]

Ibidem. p. 320-321.

[←301]

Ibidem. p. 469.

[←302]

Williams, F. E. *Papuans of the Trans-Fly*. pp. 320-321.

[←303]

Ibidem. p. 324.

[←304]

Ibidem. p. 326.

[←305]

Ibidem. p. 315.